DIE BEGRÜNDUNG DER DIALEKTIK BEI FICHTE (BIS 1804), DER PROZESS IHRER FORTSCHREITENDEN ENTÄUSSERUNG BEI HEGEL UND MARX, UND DIE NOTWENDIGE RÜCKBESINNUNG AUF IHR TRANSZENDENTALES PRINZIP

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von
Jörgen K. Reisinger
aus München

Referent: Prof.Elmar Treptow
Korreferent: Dr.Wolfgang Benkewitz
Tag der mündlichen Prüfung: 17.Juli 1987





drucken + binden
gmbh
Schellingstraße 23
8ooo München 4o
☎ 089/28 44 45

- I N H A L T -

+ + +

A) E I N L E I T U N G

Weder Fichte noch Marx haben eine authentische und explizite Begriffsfestlegung der Dialektik vorgenommen. Das Wesen ihrer Dialektik ist daher vor allem aus dem faktischen Denkvollzug ihrer Systeme zu abstrahieren und durch Reflexion auf ihr Prinzip in ihrem Grundansatz zu bestimmen.

Schon in Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) ist die Dialektik in ihren wesentlichen Grundzügen voll entfaltet, allerdings noch nicht unter der Bezeichnung "Dialektik"; sie erhält ihre im Prinzip endgültige Fassung und Begründung in der WL 1801 und vor allem in der WL 1804. Sowohl Hegel als auch Marx haben der Dialektik nichts wesentliches mehr hinzugefügt, doch haben sie sie ihrem Ursprung, dem Selbstbewußtsein, durch eine Objektivierung und schließlich Materialisierung **e n t ä u ß e r t** zu einem an sich seienden Prinzip **außerhalb** des Ich.

In einer ersten Bestimmung zusammengefaßt zeigen undialektisch zustandegekommene Verstandes-und Reflexionsbestimmungen,als wesentlich einseitige und beschränkte, nur die scheinbar fertige und abgeschlossene Position der Bestimmungen, nicht aber ihre Negation, ihr logisch-dialektisches Werden, welches zu ihrer Position geführt hat. Dialektik ist "dieses ...Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als Negation, darstellt.")[1]

Das undialektisch-logische Denken ist grundsätzlich an die Voraussetzung eines eindimensionalen, linearen, atomistisch-mechanischen Weltbildes gebunden. Die Dialektik dagegen vermag ein komplexes, "lebendiges", in sich widersprüchliches Sein zu erfassen und zu durchdringen, dessen Kennzeichen darin besteht, "eine dauernde Veränderlichkeit, nur temporär und relativ fixierte und getrennte, sich aus dem allgemeinen Strom der Veränderung heraushebene Momente, die untereinander vielfach verknüpft, voneinander wechselseitig abhängig und sämtlich bezogen sind auf das Gesamtsein und

-geschehen.")[2]
Während die bloß logische Erkenntnisweise ihr Ziel einsin=nig, linear, gradlinig und "mechanisch" vorwärtsschreitend ansteuert durch logisch schlußfolgernde Deduktionen, geht die dialektische Erkenntnismethode von zwei gegensätzlichen Setzungen aus, die sich aufeinander beziehen, sich voneinan=der unterscheiden, die sich gegenseitig ergänzen und korri=gieren "und die nur in ihrem Gegeneinander-und gleichzei=tigem Zusammenwirken, nicht aber in ihrer Handhabung als isolierter Einzelverfahren methodisch sinnvoll seien, da sie als Einzelverfahren das Komplexganze verfehlen müßten bzw. nur grob annähernd erfassen könnten. In dieser Verknüpfung von Gegen-und Miteinander und ihrer gegenseitigen Ergänzung und Förderung bzw. Korrektur und teilweisen Aufhebung liegt das eigentlich Dialektische dieser Methodik oder Denk=form.")[3]

Kant hatte zur Erklärung und Kritik der Metaphysik die Not=wendigkeit unlösbarer (weil in Antinomien endender) Ver=nunftaufgaben behauptet. In der Erkenntnis, daß die Kant'sche Forderung nach Erfahrbarkeit wahrer Urteile selbst nicht aus der Erfahrung, sondern aus der apriorischen Ver=nunft stammt, machte Fichte den Gedanken von der Notwendig=keit unlösbarer Vernunftaufgaben selbst zu einem positiven Prinzip. Der Widerspruch wurde dadurch als in der Endlich=keit unaufhebbar aber dennoch als notwendig und als zum Wesen der Vernunft selbst gehörig erkannt, die Vernunft=welt folglich zu einer Unendlichkeit des Selbstbestimmens (des Ich durch sich selbst), und der Widerspruch selbst für den zwischen idealer Aufgabe und ihrer realen Lösung durch das endliche Ich und sein Tun erklärt, und damit als real gesetzt.
In der "Kritik der reinen Vernunft" hatte Kant behauptet und auf seine Weise gezeigt, daß eine vernünftige Metaphy=sik nicht möglich sei, weil sie im Denken zu unvereinbaren Antinomien führe und die Grundbedingung jeder Erkenntnis, innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung (als der Einheit von Anschauung und Begriff) zu bleiben, nicht erfülle.

Demgegenüber zeigte Fichte, daß jede mögliche Erfahrung, auch die des eigenen Ichs, die unsinnliche, unbegriffliche, unmittelbare "intellektuelle Anschauung" als die ursprüng=liche alles Sein und Bewußtsein setzende absolut thetische "Tathandlung" voraussetzt, und sich erst daraus alles wei=tere Bestimmen von Sein und Bewußtsein dialektisch ergibt.
Die gesamte Philosophie resultiert daher nach Fichte aus der Erfüllung der Forderung: "Denke dich selbst!". Hierbei zeigt sich als durchgehender Wesenszug, daß zwischen dem, was zur Erfüllung dieser Forderung real geschieht, und dem, was ideal geschehen soll, zwischen Ist und Soll, bei jeder Ist-Setzung der Widerspruch, daß das Ist noch nicht dem Soll entspricht, besteht, woraus sich die Aufgabe einer neuen Setzung ergibt usf., bis das gesamte Universum im Lichte der Vernunft erscheint und Ist und Soll in vollkomme=ner Einheit hergestellt sind: die Realität als ideal, die Idealität als real.
Die dialektische Methode erzeugt demnach ein System, worin jede Aufgabe, die (durch eine immer endliche Setzung)rela=tiv erfüllt ist, eine neue Aufgabe erzeugt, diese wieder usf.. Dem, was die reine Vernunft als unendliches Vermögen leisten will, steht der Widerstand der Endlichkeit gegenüber, durch dessen vernünftige Strukturierung sie nur zum Teil (auf den jeweils aktuellen Widerstand bezogen) verwirklicht wird, woraus dann (als Soll) eine neue Aufgabe entsteht: die Dialektik der endlichen Vernunft, die ihr unendliches Vermögen verwirklichen will,um dadurch unendlich zu werden, will jeweils den Widerspruch, daß sie als unendliches Ver=mögen auf eine endliche Setzung festgelegt wird, aufheben, setzt also eine Thesis (endliche Setzung),in der (aus dem Soll) eine Antithesis enthalten ist und hebt schließlich beide in ihrer Beschränktheit in einer Synthesis auf, die zugleich wieder eine neue Thesis bildet, an der sich dieser Prozeß wiederholt, aber auf einer höheren, bereicherten Stufe.
"Diese Triplizität beruht ganz auf jener (Fichteschen) Grundbestimmung des Geistes als des sich selbst Zusehenden. Die Vernunft ist nicht nur 'an sich' als einfache ideelle

Wirklichkeit, sondern auch 'für sich': sie erscheint sich selbst als etwas Anderes, Fremdes; sie wird zu einem vom Subjekt verschiedenen Objekt, und dies Anderssein(...)ist das Prinzip der Negation. Die Aufhebung dieser Verschiedenheit, die Negation der Negation, ist die Synthesis jener beiden Momente: diese sind in ihr 'aufgehoben' in der dreifachen Hinsicht, daß ihre einseitige Geltung überwunden, ihre relative Bedeutung bewahrt und ihr ursprünglicher Sinn in eine höhere Wahrheit verwandelt wird(...). Nach diesem Schema des 'An-sich', 'Für-sich' und 'An-und-für-sich' hat Hegel die dialektische Methode mit großer Virtuosität ausgebildet, indem er jeden Begriff 'in sein Gegenteil umschlagen' und aus dem Widerspruch beider den höheren Begriff hervorgehen ließ, welcher dann dasselbe Schicksal erlebte, eine Antithesis zu finden, die eine noch höhere Synthesis verlangte usf.")[4]

Der Hauptunterschied zwischen der Fichteschen und der Hegelschen Dialektik besteht darin, daß Fichte die Dialektik relativ und endlich setzt, nämlich als Bewegungsweise des endlichen, sich äußernden Geistes, der sich als solcher aufheben will zu seiner Absolutheit, nicht jedoch als die des Absoluten selbst; Dialektik ist bei Fichte Ausdruck für Relation. Bei Hegel dagegen ist die Dialektik die Bewegungsweise des Absoluten als solchem selbst, gehört zum Wesen des absoluten Geistes, der sich in Subjekt und Objekt spaltet. Die Welt wird dadurch für Hegel zu einer Entfaltung und Entwicklung der Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes.

Sowohl Fichte als auch Hegel entwickelten dadurch, daß sie Gegensätze nicht ausschlossen, sondern zusammendachten, die dialektische Erkenntnismethode in Richtung einer dynamischen Relativierung der Gegensätze, Hegel im Sinne einer absoluten Relativierung (absolute Einheit ist Zweiheit), Fichte im Sinne einer relativen Relativierung (absolute Einheit ist absolute Einheit, keine Zweiheit, äußert sich in einer Relation=Ich, die ihrerseits Relationen, nämlich Sein und Bewußtsein, erzeugt).

Im Gegensatz zu Fichte blieb Hegel beim Selbstbewußtsein und dessen immanenter Gegensätzlichkeit (real - ideal) stehen, verabsolutierte es zum Begriff des "absoluten Geistes" mit der diesem (dem Selbstbewußtsein) eigenen Bewegungsweise der Dialektik, begriff dadurch alles Wirkliche als die Erscheinung des Geistes in dessen Selbstentfaltung, und die Metaphysik als bestimmt durch die dialektische Logik, welche die schöpferische Selbstbewegung des Geistes als eine dialektische (und absolute) Notwendigkeit zu entwickeln hat.)[5]

Fichte dagegen ging über das Selbstbewußtsein hinaus, erkannte es als primäre (absolut thetische) Äußerung und Erscheinung des Absoluten, und die Dialektik als erzeugt durch die dem Selbstbewußtsein immanente Gegensätzlichkeit als letztlich relativ und sich selbst aufhebend in der "intuitiven Evidenz", die Subjekt und Objekt im Lichtakt der reinen Einheit vermittelt.)[6]

Aber mit seiner Auffassung konnte Hegel scheinbar nicht nur, wie Fichte, begründen, daß und wie etwas bestimmtes Wirkliches existiert, sondern über Fichte hinaus, warum und mit welchem besonderen Inhalt etwas sich erzeugt, weil bei ihm das Prinzip der Erscheinung das Entstehen und Vergehen ist, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.)[7]

Marx nun "stülpt" die Dialektik Hegels um, stellt sie in einen materialistischen Zusammenhang und instrumentalisiert sie im Interesse einer Revolutionslehre. Dazu setzt und bestimmt er das einseitige, beschränkte und "positivistische" Denken als die notwendige Existential-und Denkform der bürgerlichen Gesellschaft und als Ausdruck des verdinglichten Bewußtseins, welches unter anderem auch dazu führe, alle Dinge und Verhältnisse als fertig gegeben (und in Abstraktion von ihrem geschichtlich-gesellschaftlichen Zustandegekommensein) zu nehmen und ihr historisch-dialektisches Werden zu übersehen.

Dadurch versetzt Marx die Dialektik in das geschichtliche Sein selbst, welches sich nun, ihm zufolge, in Bewußtlosig=

keit nach den Gesetzen der Dialektik objektiv entwickelt.
Die Dialektik wird bei Marx objektivistisch-real, kann aus dem geschichtlichen Sein selbst als deren reale Existenz-und Bewegungsform bewußt gemacht werden, und alle wahre Wirklich=keit kann so nur dem dialektisch-materialistischen Erkennen sichtbar werden.
Aber Marx reflektiert nicht darauf, daß die Dialektik so, wie er sie ansetzt, nicht einsichtig ist und nicht begründet wer=den kann, weil jedes Erkennen des Seins das dieses formende und setzende Bewußtsein voraussetzt. Eine materialistische Dialektik bedeutet daher die Abspaltung der Dialektik von ihrem Ursprung im Ich, ihre völlige Entäußerung und ihre Setz=ung als metaphysisches und irrationales Prinzip.
Dennoch darf, wie ich meine, über diesem Charakter der materia=listischen Dialektik die gesellschaftsrelevante und idealisti=sche Substanz der Marxschen Lehre nicht übersehen und so das Kind nicht mit dem Bade ausgeschüttet werden, sondern es gilt, wie ich im letzten Kapitel zeigen werde, die notwendig transzendentalen Bestimmungsmomente des Marxismus aufzuzei=gen und ihn entsprechend darauf einzustellen - unter Aufdek=kung und Aufgabe seiner versteckten Irrationalität, Metaphy=sik und seines Dogmatismus.
Unter der diese Abhandlung leitenden Voraussetzung, daß die Marxsche Lehre nur insoweit philosophische Geltung beanspru=chen kann,als sie mit im Grunde transzendentalen Prinzipien die ökonomisch gegebene und geformte soziale Wirklichkeit beurteilt, entsteht freilich kein "transzendentaler Marxis=mus", sondern im Prinzip ein rationaler Marxismus als eine <u>empirische</u> Ergänzung der transzendentalen Auffassung, der die konkrete Wirklichkeit von Mensch und dessen sozialer Welt weniger in Hinblick auf ihre Erkennbarkeit als vielmehr auf das Wesen des Menschen als Mensch in ihrer faktisch gegebe=nen Wirkung auf ihn analysiert und so insgesamt eine sittlich bestimmte Lehre über die Wechselwirkung zwischen Mensch und ökonomisch bestimmter Wirklichkeit darstellt.

\+ + +

B) FICHTES **BEGRÜNDUNG** DER DIALEKTIK

I) Die philosophische Position Fichtes im Umriß

Fichte nennt seine philosophische Position "Wissenschafts=lehre" (WL), d.i. Wissen vom Wissen. Sie ist "Transzenden=talphilosophie" im Sinne Kants, der transzendentale Erkennt=nis folgendermaßen bestimmt: "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, son=dern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern die=se a priori möglich sein soll (...) beschäftigt.")[1] "Ein System solcher Begriffe würde Transzendentalphilosophie heißen.")[2] Eine solche Wissenschaft [müßte] sowohl die ana=lytische Erkenntnis als die synthethische a priori voll=ständig enthalten.")[3]
Philosophie soll die Erfahrung, die Vorstellung erklären. Aus dem transzendentalen Ansatz ergibt sich, daß "die Be=dingungen der Möglichkeit überhaupt (...) zugleich Bedin=gungen der Möglichkeit der Erfahrung" sind.)[4] Die trans=zendentale Methode fordert deshalb, daß niemals von einem bloßen Sein, sondern immer nur von einem Gedachtsein ausge=gangen werden darf. Fichte drückt dies so aus: "Es kann nicht von einem S e i n (...), gesetzt auch, man nenne es Vernunft, sondern es muß von einem S e h e n ausgegangen werden.")[5]
In der "Kritik der reinen Vernunft" wies Kant genau nach, daß und wie die scheinbar ontologisch unmittelbare Sache durch die konstituierenden Leistungen des Erkenntnisvermö=gens in ihrer Bestimmtheit gegeben und vermittelt ist, und sich die Realität (als eine scheinbare Ansich-Wirklichkeit) im Vorstellen gar nicht von ihrem Gewußtsein trennen läßt. Dieser Sachverhalt führte Fichte zu der Erkenntnis, daß alle Philosophen bis zu Kant zu ihrem Gegenstand das S e i n hatten. Sie "übersahen(...), daß k e i n S e i n a u s=s e r i n e i n e m B e w u ß t s e i n , u n d u m=g e k e h r t , k e i n B e w u ß t s e i n , a u s s e r i n e i n e m S e i n v o r k o m m e ; daß daher das eigentliche A n s i c h , als Objekt der Philosophie, weder S e i n , wie in aller vorkantischen Philosophie, noch

B e w u ß t s e i n , wie freilich nicht einmal versucht worden, sondern (die) absolute Einheit beider, jenseits ihrer Geschiedenheit sein müsse.")[6]

Bei dieser "absoluten Einheit beider" handelt es sich um die Einheit des transzendentalen Wissens, um dessen Erkennt= nis es Fichte geht. Daher, so Fichte in demselben Zusammen= hang weiter, müsse man versuchen, "daß man jene ursprüng= liche Einheit des Seins und Bewußtseins(...), in dem, was sie a n s i c h und unabhängig von ihrer Spaltung in Sein und Bewußtsein ist, durchdringe und darstelle.(...) Wird man(...)jene Einheit recht dargestellt haben, so wird man zugleich den Grund, warum sie in Sein und Bewußtsein sich spalte, einsehen, (...)alles schlechthin a apriori, ohne alle Beihülfe empirischer Wahrnehmung, aus jener Ein= sicht der Einheit; und also wahrhaftig das All in dem Einen, und das Eine im Allen begreifen, welches von jeher Aufgabe der Philosophie gewesen.")[7]

Philosophie als reine Wissenschaft ist nach der WL 1804 Darstellung des Absoluten in der Wahrheit. Was aber ist Wahrheit? "Besinnen wir uns nur, was wir nicht für Wahrheit gelten lassen: was s o s e i n kann, oder auch s o ; also die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht. Die Wahrheit daher, absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht.")[8]Das Wesen der Philosophie besteht demzufolge darin: "Alles M a n n i g f a l t i g e (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) z u = r ü c k z u f ü h r e n a u f a b s o l u t e E i n = h e i t .")[9]

Absolute Einheit ist das Wahre, Unveränderliche, Gegensatz= lose und rein in sich Geschlossene. Da alles Mannigfaltige, d.h. alle Erscheinung und alles bloß Faktische, grundsätz= sätzlich als Synthese, als Zweiheit, als Disjunktion (und also dialektisch) erscheint, ist es schlechthin ohne Aus= nahme mit seinem Gegensatz behaftet. Für die philosophische Untersuchung bedeutet das: "Wo noch irgend die Möglichkeit einer Unterscheidung, deutlich oder stillschweigend, ein= tritt, ist die Aufgabe nicht gelöst. Wer in oder an dem, was

ein philosophisches System als sein Höchstes setzt, irgend= eine Disjunktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses Sytsem widerlegt.")[10] Eine Philosophie nämlich, "die nicht das wahre Absolute zu dem ihrigen macht, da nur ein Absolu= tes ist, überhaupt das wahre Absolute gar nicht hat, sondern nur ein Relatives, ein Produkt einer von ihr nur nicht wahr= genommenen Disjunktion, welches aus demselben Grunde seinen Gegensatz haben muß; daß sie daher gar nicht der Aufgabe gemäß, A l l e s M a n n i g f a l t i g e (sondern etwa nur einiges) auf nicht absolute, sondern selber nur unterge= ordnete und relative Einheit zurückführt; also daß sie nicht bloß von der wahren Philosophie aus, sondern sogar aus sich selber(...)zu widerlegen, und in ihrer Unzulänglichkeit dar= zustellen ist.")[11] Denn, so Fichte weiter, "so gewiß nur eine Übereinstimmung der wirklich Lebenden über irgendein Mannigfaltiges möglich ist, so gewiß ist die Einheit des Prinzips in der That und Wahrheit auch nur Eins; denn v e r= s c h i e d e n e P r i n z i p i e n würden verschiedene Prinzipiate, mithin durchaus verschiedene, in sich nicht zusammenhängende Welten geben, und es wäre dann keine Über= einstimmung über irgendetwas möglich.")[12]

Aus diesem Grunde ist "schlechthin in allem abgeleiteten Wissen oder in der Erscheinung ein Widerspruch zwischen dem Thun, und dem Sagen: p r o p o s i t i o f a c t o c o n = t r a r i a (...Eben darauf gründet sich die sehr leichte Widerlegung, d.h. Anweisung und Darstellung in ihrer Unvoll= ständigkeit...aller nicht bis zur reinen Vernunft sich er= hebender Systeme, daß man ihnen den Widerspruch dessen, was sie im Prinzip sagen, und was sie dabei thun, nachweise ...)")[13]

Wissen ist als geistiges Tun die Aufhebung der Gegensätze in der absoluten Einheit der "intuitiven Evidenz". Ein System, das sich nicht bis zur reinen Vernunft erhoben hat und also nicht in der reinen Einheit aufgegangen ist, behauptet in seinem Prinzip zwar die Verwirklichung der reinen Einheit, kann sie aber in seinem Tun nicht verwirklichen und bleibt in der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit stecken.

Die Einheit von Sagen und Tun ist der WL zufolge n u r im transzendentalen Erkennen: Es tut wissend, was es sagt, und

es ist sich bewußt und sagt, was es tut. Wahre Erkenntnis ist notwendig immer zugleich Erkenntniserkenntnis, denn nur wer weiß, was Erkenntnis in ihrem Wesen ist, weiß auch, ob er erkennt oder nicht: sie ist als solche selbst ihrem Wesen nach durchsichtig und licht und führt zu einem Wissen, in dem, weil es um seine Voraussetzungen und Kriterien weiß, um sein W e r d e n i m G e i s t e , um sein Wesen und seine Wahrheit (durch Genese seiner selbst), in dieser Be= ziehung nichts ausschließlich Objektives, Fremdes, Uneinge= sehenes und damit Mannigfaltiges (und Widersprüchliches) mehr übrig bleibt, sondern nur noch "reine Einsicht", "rei= nes Wissen", "reines Licht" als solches selbst.
Voraussetzung hierfür ist die Einsicht, daß das Faktische überhaupt (und im Einzelnen) nicht einfach an sich gegeben ist, sondern nur im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Ich als Vernunft ist, und daher nicht als an sich bestimmte Ge= gegebenheit, sondern primär als Material des Sichselbstauf= gegebenseins des Ich bezeichnet werden kann, durch dessen Be= stimmung das Ich seine Freiheit durch eigenes geistigen Han= deln bestimmt. Das vollständige Aufgehobensein des Faktischen im reinen Licht der Einsicht bedeutet daher zugleich die durchgehende Sichselbstbestimmtheit des Ich: das reine Wissen.
Philosophie soll aufgehen im reinen Wissen. Das Wissen ist seinem Wesen nach genetisch, ist die Evidenz an und für sich. Dabei ist die höchste Erscheinung des Wissens fak= tische Evidenz (denn alle Erscheinung ist faktisch); sie drückt das äußere Dasein des Absoluten aus. "Aller fakti= schen Evidenz, sei es auch die absolute, bleibt etwas O b = j e k t i v e s, Fremdes, sich selbst Construirendes, aber nicht von ihr Construirtes, daher innerlich Unerforschtes übrig...")[14], d.h. eine grundsätzliche Gegensätzlichkeit des faktisch Evidenten. Die WL will deshalb die faktische Evi= denz durchdringen und sie aus der genetischen Evidenz ablei= ten. Dazu kann nur die freiwillentliche, kontinuierliche philosophische Einsicht, die Dialektik des Erkenntnisprozes= ses, führen, also daß der Philosoph "das Mannigfaltige durch das Eine, und das Eine durch das Mannigfaltige wechselseitig

begreife, d.h. daß ihm die Einheit = A als Prinzip einleuchte solcher Mannigfaltigen; und umgekehrt, daß die Mannigfalti= gen ihrem Seinsgrunde nach nur begriffen werden können als Prinzipiate von A.")[15] Die oberste Maxime hierbei ist: "schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen.")[16] Sollte sich aber dabei dennoch ein absolut Unbegreifliches ergeben, so muß "es wenigstens eben als das, was es ist, als absolut unbegreiflich, und nichts mehr" begriffen werden; "also es doch begreifen, wo= bei denn wohl eben das absolute Begreifen anheben dürfte.")[17]
Dennoch ist der Satz "Philosophie ist Vernunfterkenntnis aus Begriffen(...)durchaus falsch. Der Begriff ist überall (...)nur Nachbild. Die Anschauung ist Urbild. Der Begriff (...)muß vor der Anschauung erst Rechenschaft geben, daß gerade das, was in ihm zusammengefaßt ist, in der Anschauung vorkomme und unzertrennlich beisammen sei. - Eine Begriffs= philosophie kann nur <u>klar</u> machen und konsequent das schon <u>fertige</u> System, nimmer aber die Grundirrtümer berichti= gen.")[18]
Transzendentales Erkennen heißt nicht nur Vorstellungen be= greifen, sondern heißt vor allem die Vorstellung genetisch erzeugen durch inneres Anschauen ihres geistigen Werdens. "Dieses Erzeugen der Vorstellung wird stets vorausgesetzt und nur in ihm erscheinen unsere Sätze als wahr.")[19] In Definitionen kann die Anschauung erst am Ende ihres Werdens-prozesses begriffen (in Begriffe gefaßt) werden, denn "Defi= nitionen erklären <u>Eins durchs andere</u>, setzen daher schon Disjunktionen voraus, deren inneren organischen Zusammen= hang sie angeben, gleichfalls angeschaut in innerer Evi= denz.")[20]
"Diese Erkenntnisweise bestimmt die Methode und die Sprache der Wissenschaftslehre, die man nicht nur als eine offene Methode und Sprache, sondern als eine allererst sich eröff= nende kennzeichnen muß.")[21]
Alle echte Gewißheit beruht dabei auf der "Urgewißheit", nämlich der unmittelbaren Selbstgewißheit des Ich in allem Wissen: Ich als Ich bin mir unmittelbar gewiß durch (unsinn= liche) "intellektuelle Anschauung"; ich weiß unmittelbar (in

der rein thetischen Setzung des Ich in und durch intellektu=
elle Anschauung) mein Ich und gehe erst von diesem unmittel=
baren Wissen auf alles andere bestimmte mögliche Wissen
über.
"Intellektuelle Anschauung" ist ein unmittelbares Bewußtsein
(Kant nennt es "Transzendentale Apperzeption"). In ihr wird
keine Empfindung zur Vorstellung gebracht (wie es in der
Selbst-und Weltwahrnehmung der Fall ist), sondern die Intel=
ligenz unmittelbar als solche schaut sich selbst an. Sie
kommt ursprünglich und wirklich in jedem Menschen vor "ohne
Freiheit der philosophischen Abstraktion")[22] und ist rein
geistige, von allem Nichtgeistigen unabhängige, freie und
selbständige Anschauung (der inneren absoluten Spontanei=
tät). Erst in ihr und durch sie erfolgt die Setzung des Fak=
tischen (von Sein und Bewußtsein). Sie ist die reine An=
schauung eines reinen Handelns des Ich auf sich selbst und
setzt als ihr sekundäres "Produkt" in der Einheit des geist=
igen Handelns des Ich Sein (als Reflexeinheit) und Be=
wußtsein (als Reflexionseinheit) ab. Reines Handeln ist
reine Freiheit, und Handeln auf etwas ist bestimmtes Han=
deln, d.h. Bestimmung der Freiheit; deshalb ist "Freiheit
(...)der erste unmittelbare Gegenstand eines Wissens.")[23]
Und so kann Fichte schreiben: "Mein System ist von Anfang
bis Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit".)[24])[25]
In der "intellektuellen Anschauung" wird dem Ich die Not=
wendigkeit seiner Freitätigkeit bewußt (wenn es darauf re=
flektiert), "und darin besteht mein Wesen: meine freie Tä=
tigkeit, unmittelbar als solche, wenn sie objektiv ist, ist
mein Wollen; dieselbe meine freie Tätigkeit, wenn sie sub=
jektiv ist, ist mein Denken.")[26])[27]
Denken und Wollen als Ausdruck der Freiheit konstituieren
sich real erst im reflexiven Zurückkommen des Ich auf sich
in der "intellektuellen Anschauung", in der jenes reine
Handeln angeschaut wird, und das in einem Setzung des rei=
nen Willens und der auf diesen bezogenen Freiheit ist. Durch
diese Setzung jedoch sind dem Geist Entgegengesetzte ent=
standen (Sein und Bewußtsein, Subjekt und Objekt, Ist und
Sollen, real und ideal), was bedeutet: Der Geist des Ich be=

wältigt ständig die Aufgabe die Entgegengesetzten zu ver=
einigen und ist daher in seinem Wesen dialektisch (welche
Dialektik im reinen Wissen aufgehoben wird).
Aus der "intellektuellen Anschauung" folgt die Bestimmung
der Freiheit durch das Sittengesetz. d.i. "der notwendige
Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem
Begriffe der Selbsttätigkeit, schlechthin ohne Ausnahme,
bestimmen solle.")[28] Absolute Selbstgewißheit des Ich
durch intellektuelle Anschauung heißt ja absolute Selbstbe=
stimmtheit des Ich nur durch sich selbst und durch nichts
außer ihm selbst (und ist Grund - und Ziel - jeder weiteren
Bestimmung des Ich).
Das Sittengesetz, in dem das Wesen der Intelligenz selbst
gedacht wird, und die absolute Selbstgewißheit des Ich als
Intelligenz (denn das Ich kann sich nur als Intelligenz
gewiß werden) sind in ein und derselben Anschauung: Wenn
Ich, dann Sittengesetz (und umgekehrt). Sich selbst gewiß
anschauen ist nur durch Selbsttätigkeit möglich, das Sitten=
gesetz ist nichts anderes als die reflexiv in ein Gesetz
gefaßte Selbsttätigkeit, d.h. "der Gedanke, durch den wir uns
selbst als frei, als sittliche Persönlichkeit mit bestimmten
Aufgaben erfassen, ist ...zugleich der Punkt der höchsten
logischen Selbstgewißheit.")[29]
Jede Erkenntnis wird dadurch zugleich zu einem sittlichen
Akt (und drückt nicht nur aus, was für ein Mensch man ist,
sondern vor allem, zu welchem Menschen man sich selbst be=
stimmt). Allerdings ist die "intellektuelle Anschauung"
faktisch (wenn auch absolut faktisch), denn die Selbstge=
wißheit des Ich (und damit das Ich selbst) bleibt, wenn sie
selbst nicht genetisch wird, unaufgelöst, faktisch und somit
noch unbewährt der schlechthin höchste Grund der Wahrheit,
denn immer noch ist "das Urfaktum und die Quelle alles Fak=
tischen...das Bewußtsein; dieses kann nichts bewahrheiten,
...")[30] Daraus folgt: Die Wahrheit bedarf einer tieferen
Begründung, weil das Ich, ungenetisiert als absolutes Fak=
tum stehengelassen, nicht höchster Ursprung und Grund der
Wahrheit sein kann, und dies dem Irrtum neue Möglichkeiten
eröffnet: "Der Grund der Wahrheit liegt doch wohl nicht in
dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von

der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts vorschlagend. Es bleibt dies nur die äußere Erscheinung der Wahrheit, aus der du nicht heraus=kommen kannst, und worüber auch der Grund angegeben werden soll. Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielest du dem Schein.")[31]

Solange es uns nicht gelingt, diesen Schein zu durchdringen und ihn zu heben, solange bleiben wir im sekundären und blo=ßen Erscheinungswissen. "In diesem Wissen bleiben nun alle Systeme ohne Ausnahme stehen; ihre Prämissen sind daher f ü r s i e (nicht absolut in der Vernunft, von der auch sie selber doch nur ohne ihr Wissen getrieben werden) nur problematisch, und lediglich der Zusammenhang ist e v i = d e n t , welches aber keine letzte und feste Evidenz giebt, da der Zusammenhang ja selbst von der Realität des Zusammen=hängenden abhängt. Den Mangel an dieser Festigkeit ergänzen sie nun durch eine willkürliche Beruhigung bei der Prämisse, und durch ein Verschließen des Auges vor ihrer Problematizi=tät; ohne welche Beruhigung bei irgendeinem Punkte sie in den absoluten Skeptizismus sich auflösen würden.")[32]

Da das Ich, das Bewußtsein, nicht höchster Ursprung und Grund der Wahrheit ist, weil es Faktum, wenn auch "Urfaktum" ist, und weil das transzendentale Prinzip unnachgiebig die evidente Genese jeden Faktums fordert, ist das Ich und seine Selbstgewißheit für uns auch jetzt noch problematisch und muß daher in seiner Genese eingesehen und als Faktum aufge=hoben werden, denn "die WL hat stets bezeugt, daß nur als e r z e u g t sie das Ich für rein anerkenne, und es an die Spitze ihrer Deduktion, nicht etwa ihrer selbst, als Wissen=schaft, stelle, indem ja doch die Erzeugung h ö h e r lie=gen wird, als das Erzeugte. Diese Erzeugung eben des Ich, und mit ihm des ganzen Bewußtseins, ist jetzt unsere Aufga=be.")[33]

In der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" und in ihren Nachfolgewerken bis 1800 bildet die Einheit von Sein und Vorstellung die Spitze einer transzendentalen Deduktion der Kategorien: "Soll die Einheit des Selbstbewußtseins sein,

dann müssen deren ermöglichenden Bedingungen sein, die Hand=lungen des Ich im Setzen und Entgegensetzen, im Einschrän=ken und in Wechselbestimmung zum Nicht-Ich, die - allgemein vorgestellt - als Realität, Negation und Limitation, als Relation, Kausalität und Substanzialität heraustreten. Was durch eine kategoriale Deduktion im Ich fest gegründet wird, ist die Gewißheit des Seienden als Erscheinung, aber nicht die Wahrheit.

Eine Wissens-und Wahrheitslehre hat die Aufgabe, die Erzeu=gung oder Genesis des Ich aus einem Prinzip einzusehen, das höher ist als das Selbstbewußtsein. Ihr steht ein 'Aufstieg' zu einer gründenden Einheit bevor, die inniger, seinshafter und realer als das menschlich-endliche Selbstbewußtsein ist.")[34]

Grundbedingung hierfür ist, endgültig vom Ich als Prinzip des Erkennens loszulassen, um in Vernunft die Wahrheit als sie selbst zur vollen Einsicht zu bringen, denn: "Wir, die Wir, die nur nachconstruiren können, können nicht philoso=phiren: auch giebt es überhaupt kein Philosophiren, einzeln und persönlich; sondern die Philosophie muß eben sein, dies ist aber nur möglich, inwiefern das Wir mit all seinem Nachconstruiren zu Grunde geht, und die reine Vernunft, rein und allein hervortritt; denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie. Vom Wir oder Ich aus giebt's keine Philosophie; es giebt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne.")[35]

Erst wenn dies erkannt ist,und damit der Urquell allen Irr=tums (und Dogmatismus), der sich daraus ergibt, daß man das Ich und/oder seine Relationen verabsolutiert, wird es über=haupt erst möglich, in Wahrheit zu erkennen. "Aller Irrthum ohne Ausnahme besteht darin, daß man Bilder für das Sein hält. Wie weit dieser Irrthum sich erstrecke, den ganzen Umfang desselben hat wohl zuerst die Wissenschaftslehre aus=gesprochen, indem sie zeigt, daß das Sein nur in Gott sei, nicht außer ihm; daß darum Alles, was im Wissen vorkomme, eben nur sein könne B i l d ")[36].

Das vollkommene Durchdringen und Auflösen dieses Irrtums zeigt, daß Wahrheit nicht durch das Ich "gemacht" wird (und grundsätzlich nicht gemacht werden kann), sondern daß es im Akt der Wahrheitserkenntnis von der sich selbst machenden Wahrheit ergriffen wird. Ineins damit können wir erkennen, was das "absolute Wissen" im Grunde ist: Bilden ("Schemati=sieren") von Bildern, in denen sich das wahre, göttliche Sein manifestiert.
Gelänge es der endlichen Vernunft durch restlose Selbster=kenntnis "rein zum Vorschein" zu kommen, alle mögliche Fak=tizität als solche zu genetisieren, dann wäre die Proble=matik von Wahrheit, Schein und Erscheinung endgültig ge=löst, und Irrtum, Dogmatismus und Skeptizismus fielen in sich zusammen.

\+ + +

II) Fichtes Begründung der Dialektik

In der "Grundlage...", Erster Teil, setzt Fichte das absolu=te Wissen und seine drei Grundsätze (der Identität, der Dif=ferenz, der Teilbarkeit) absolut faktisch als Grund für alles mögliche Wissen vom Subjektiven und Objektiven an. Fichte geht dabei von der "intellektuellen Anschauung" aus, dem unbedingten Sichselbstwissen in allem Wissen, das jedem möglichen realen Wissen zugrundeliegt. Das reale Wissen be=zieht sich aber nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf ein Nicht-Ich (auf das es real beschränkt ist) und ist so=mit nicht das Ganze des Wissens. Daraus ergibt sich ein Widerspruch, der aufgehoben werden soll: Einerseits ist das Wissen an sich absolut, andererseits ist das Wissen von Rea=lem beschränkt und würde das absolute Wissen selbst beschrän=ken, wenn es als Ganzes genommen würde (wie es der Dogmatis=mus macht).
Das Nicht-Ich (d.h. das Wissen davon) soll nicht endlich, nicht relativ bleiben, sondern soll durch ein ständig sich erweiterndes Wissen und seine Bestimmungen immer mehr sich dem absoluten Wissen (dem absoluten Ich) nähern, bis es zu=letzt selbst zu absolutem Wissen wird (und in Evidenz auf=geht).
Aus diesem Verhältnis des Ich zum Nicht-Ich, des endlichen (empirischen, realen) Wissens zum absoluten Wissen (und schließlich zum Absoluten selbst), baut Fichte seine Philo=sophie auf.

Obwohl der eben dargelegte Prozeß des Wissens eindeutig dialektisch ist und aus dem Prozeß des a u f z u h e b e n=d e n Widerspruchs zwischen absolutem und relativem Wissen entsteht, taucht der Begriff "Dialektik" bei Fichte erst 1812 als Bezeichnung für seine Methode auf. Da schreibt er: "Wahre Dialektik ist die gesetzmäßige Methode, zu dieser Evidenz zu kommen. Die Kunst der Dialektik, wie alle Kunst, ist unendlich, nicht aber die Wahrheit. Construction ist nun die Anleitung, durch die Einbildungskraft den Begriff zu er=finden, daß die Evidenz sich einstelle.")[1] Die Dialektik des Denkens ist jedoch nicht "die Dialektik des Aus-und Er=

denkens, sondern das Denken macht sich uns selbst, die Evidenz ergreift uns.")[2] Den "Begriff zu erfinden" heißt)[3] nun allerdings nicht, und Fichte betont dies in der "Trans=zendentalen Logik" ausdrücklich, das Dritte, das die Gegen=sätze vereinige (der Begriff), sich auszudenken und von außen hineinzutragen, sondern streng methodisch vorzugehen, bis unverrückbare Einsicht erlangt ist. Dazu fordert Fichte einen "Denk-Akt", der mit F r e i h e i t zu **initiieren** ist; "die notwendige Weise, wie er zu vollziehen ist, diese ist in der Natur der Intelligenz gegründet, und hängt nicht ab von der Willkür; sie ist etwas n o t h w e n d i g e s , das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt; etwas g e f u n d e n e s , dessen Finden aber durch Frei=heit bedingt ist.")[4]

Der Zusammenhang von Freiheit und Wissen besagt, daß es an der Freiheit des Subjekts liegt und an seiner daraus folgen=den Möglichkeit (und Notwendigkeit) der Selbstbestimmung seines Handelns, worauf es seinen Willen, seine Aufmerksam=keit und seine Intelligenz richtet, und was es dadurch er=reichen will. Wer daher die Wahrheit erlangen will, "müsse sie durchaus aus sich selber erzeugen")[5], in eigener Initia=tive, Tätigkeit, Anstrengung und Einsicht, was ganz bestimmte Denk-Akte zur Voraussetzung und zur Folge hat, in deren frei initiierten Vollzug sich die Wahrheit selber macht und als solche erscheint (nicht durch die "Selbstbewegung des Be=griffs", sondern veranlaßt in der freien Initiierung und Vollziehung durch das erkennen-wollende Subjekt).

Trotz des späten Auftauchens der Bezeichnung "Dialektik" bei Fichte hat dieser "das Thema Dialektik von Anbeginn an so umfassend begriffen, daß ich behaupten möchte, nur von seinem Denken aus kann die Frage nach dem beantwortet werden, was Dialektik als b e g r ü n d e t e , nicht allein in der Anwendung gerechtfertigte Denkweise, noch bedeuten kann.")[6]

\+ \+ \+

1. Die Konzeption der Dialektik in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)"

Philosophie hat nach Fichte zum absoluten Ausgangsfaktum die gegebene Vorstellung (Erfahrung) und will diese hin=sichtlich ihres Grundes und ihres Zustandekommens in Wahr=heit erkennen.

Das Prinzip wahrer Erkenntnis ist formal die vom erkennenden Subjekt praktisch vollzogene und erkenntnistheoretisch be=währte Einheit von bestimmter Ansicht oder Vorstellung (eine gedankliche Gegebenheit) und dem darin Vorgestellten selbst (das in der Vorstellung als die Sache selbst Vorge=stellte).

Die Aufgabe einer Wahrheitslehre wäre demzufolge die Dar=stellung der Grundlagen dieser Einheit und ihres praktischen Vollzugs, d.h. der gemeinschaftlichen Grundlagen der theo=retischen und praktischen Bestimmungsmomente dieser Einheit. Philosophie als Wahrheitslehre ist daher das notwendig zu denkende System, aus dem die Vorstellung (und die Erfahrung) herzuleiten ist und woraus die oben angegebene Einheit ent=steht; also das Wissen aus seinen inneren Bedingungen heraus zu konstruieren.

Von ausschlaggebender Bedeutung ist hierbei, daß sich alle begreif-und verstehbare und damit überhaupt bestimmt erfaß=bare Wirklichkeit, wenn sie gegeben ist, stets in einer formal logisch konzipierten Vorstellung als Erscheinung gibt. Erkenntnis vollzieht sich daher in den Formen der formalen Logik.

Das Fundament, in dem alle Logik ihrer Möglichkeit nach gründet, ist der Satz der Identität. Aus diesem Sachverhalt und seiner transzendentalen Begründung entwickelt Fichte in der "Grundlage..." die oberste Synthese alles möglichen Denkens und ihr transzendentales Folgesystem.

Schon in der "Recension des Aenesidemus" entfaltet Fichte seine Idee hierzu.)[7] Ist nämlich alles, was "im Gemüthe zu entdecken ist", ein Vorstellen, d.h. ein Bewußtsein, und ist alle Vorstellung davon Ergebnis einer Wahrnehmung (von Wirk=lichkeit oder faktischen Denkgesetzen), so handelt es sich

zweifellos um eine faktische Bestimmung des Gemüts. Das Vor=
stellen selbst (mit all seinen Bedingungen) wird dann durch
die wahrgenommene Vorstellung des Vorstellens, also faktisch,
dem Bewußtsein gegeben, und alle Reflexion über das Bewußt=
sein hat dann faktisches Vorstellen zum Objekte. Damit je=
doch ist sich das Bewußtsein selbst empirisch gegeben als
wahrgenommene Vorstellung des Vorgestellten und müßte in sei=
ner Wesensstruktur sonach seinen Gegensatz haben können
(weil alle Empirie nur induktiv zu erfassen ist ohne prinzi=
pielle Vollständigkeit). Doch dieser Gegensatz läßt sich
nicht einmal denken, weil solch eine Konzeption letztlich
auf eine durch sich und an sich bestimmte, aber nicht vor=
gestellte, Vorstellung-an-sich außerhalb unseres Bewußtseins
hinausliefe, also auf ein Bewußtsein-an-sich, welches erst
für die (im Grunde zufällige) Erfahrung Vorstellung eines
Ich würde.

Genau dies aber bedeutet nach Fichte, daß sich das Sein des
Denkens für dieses selbst nicht auf eine bloße Tatsache
(die grundsätzlich ihren Gegensatz haben muß) gründet, son=
dern daß diese Tatsache begründet sein muß durch etwas, das
nicht selbst wiederum eine solche sein kann, daß sich also
das dem Faktum Zugrundeliegende aus diesem Grunde a priori
und unabhängig von aller Erfahrung erkennen lassen muß.

Als die erste falsche Voraussetzung sieht es Fichte deshalb
an, daß man glaubt, als den Grund eines wahren Denkens des
Vorstellens eine bloße Tatsache ansetzen zu können. Als
richtige Voraussetzung muß man allerdings einen wahrhaft
realen, nicht bloß formalen Grund ansetzen, "aber ein sol=
cher muss nicht eben eine Thatsache" sein, er muß viel=
mehr "eine Thathandlung ausdrücken.")[8] Die Vorstellung ist
nämlich eine Synthesis, welche ein Sein zu Bewußtsein bringt,
und in welcher bezogen und unterschieden wird, und zwar
durch die r e a l e H a n d l u n g des Geistes selber,
welche nicht wiederum als eine Vorstellung gedacht werden
kann, sondern nur als der ursprüngliche Akt des Geistes, als
die ursprüngliche Erzeugung (u.a.) der Vorstellung und damit
des Bewußtseins (und Seins) selbst, als die höchste, ur=
sprünglichste, alle Form und Realität der Vorstellung setzen=

de Thesis und als "Urgrund" aller übrigen Setzungen.)[9]
Übersieht das philosophische Denken diesen geistigen Akt, so
muß sich jede Vorstellung vom Denken auf eine empirische
Wahrnehmung (und Tatsache) oder ein formallogisches Gesetz
(das faktisch ist) stützen, wobei freilich richtig ist, daß
die nicht gesehene "Tathandlung" eine "Tatsache" absetzt.

Das transzendental erklärte Wissen ist Fichte zufolge die
für eine einsichtige Erklärung notwendig zu d e n k e n d e
Handlungsweise des Gemüts, Quelle jenes Unterscheidens und
Beziehens (und damit der D i a l e k t i k), das zur Vor=
stellung erforderlich ist; sie bezieht sich auf ein notwen=
dig zu denkendes Objekt. Alle Erfahrung (Wahrnehmung) ist
nur möglich unter den notwendig zu denkenden Bedingungen
der Reflexion, und das heißt auch, des Bezuges auf ein eben=
falls notwendig zu denkendes Vorgestelltes (die Sache selbst).

Das vorgestellte reale Objekt aller Erfahrung wird als für
sich bestehend überhaupt nicht wahrgenommen und kann so gar
nicht wahrgenommen werden; sondern es wird mit und durch den
Akt der Reflexion d u r c h e i n D e n k e n angesetzt.

Daraus folgt, daß die Herkunft aller vorgestellten (und ge=
dachten) Außenwirklichkeit nicht in vermeintlich ontischen
Gegebenheiten der Erfahrung zu suchen ist (ebensowenig ist
sie in n u r logischen Bedingungen zu suchen), sondern in
dem Denken der Dinge, das "hinter" ihrem Sein für uns steht,
nämlich in dem Ich (und nicht in einem Etwas, das da als ab=
solutes Sein oder als absolutes Bewußtsein, das ist, gedacht
wird). Das geistige Handeln kann nicht ontisch (oder durch
ein seiendes Bewußtsein an sich) bedingt sein, denn es ist
selbst Bedingung und Grund alles Seins und Bewußtseins.)[10]

Die Reflexion entsteht nach Fichte, wenn auf die ins Unend=
liche hinausgehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß geschieht;
"daß dies geschehe als Faktum, läßt sich aus dem Ich schlech=
terdings nicht ableiten..., aber es läßt allerdings sich dar=
tun, daß es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewußtsein
möglich sein soll.")[11]

Der Anstoß (nämlich,daß bestimmte Fakten erscheinen) ist
nicht an sich, sondern nur im Kontext wirklicher Tätigkeit,
und bestimmte und bestimmende Tätigkeit sind nur als durch

den Anstoß veranlaßte zu denken. Durch den Anstoß wird die (dadurch) bestimmte Tätigkeit zur Selbstbestimmung veranlaßt. Das heißt: Die Außenwirklichkeit wird anläßlich von An= schauung in der Spontaneität des Denkens angesetzt)[12], wobei das "Ding" als Anlaß oder Anstoß notwendig als von der Er= scheinung unabhängig (die Erscheinung dagegen als abhängig von ihm) zu d e n k e n ist, zwar als n i c h t - s e l b s t ä n d i g real (das wird es erst in der Kon= stitution einer bestimmten Wirklichkeit als erscheinend), aber als, wie Fichte es nennt, "absolutes Faktum" , mit seinem sich manifestierenden Widerstand gegen die Tätigkeit des Ich (den das Ich empfindet und mittels Anschauungs-und Denkformen zur Vorstellung bringt). Nur wenn das Ich han= delt, kann es diese Hemmung seiner Tätigkeit in sich empfin= den und diese Hemmung zu einer bestimmten Wirklichkeit struk= turieren. Das "Ding" ist also, transzendental betrachtet, einerseits als notwendig zu begreifen, kann aber anderer= seits nicht als für sich bestehend begriffen werden, weil es nur als der nichtsubjektiv zu denkende Anstoß (nicht Grund) einer zu begreifenden Anschauung anzusehen ist.)[13]
Aus all dem folgt: alles Wissen, als Sein und Bewußtsein (und ihre Einheit), ist eine durch Anstoß veranlaßte W e c h s e l w i r k u n g des absoluten Ich (Vernunft) mit sich selbst. Wir können eine primäre, d.i. eine durch den Widerstand (am Faktum) veranlaßte ursprünglich auf sich selbst reflektierende Tätigkeit, von einer sekundären Re= flexion unterscheiden, nämlich jener, durch die die primäre Tätigkeit selbst angeschaut und dadurch sich selbst bewußt wird und sich als wirkliches Ich begreift.
Diese sekundäre Reflexion, durch die Bewußtsein (und darin ein Sein) ist, und welche insofern die Quelle des wirklichen Ich darstellt, bildet den Ausgangspunkt der Dialektik, denn diese sekundäre Reflexion setzt immer und grundsätzlich eine Zweiheit ab, beruht auf einer dialektischen Wechselwirkung der durch den Anstoß verendlichten Vernunft mit sich selbst, die wieder unendlich werden will, indem endliche und unend= liche Tätigkeit im Akte des Wissens vermittelt werden.
Der Geist bewältigt dabei ständig die Aufgabe, die Entgegen=

gesetzten zu vereinigen, vermag jedoch nicht jeweils beide als notwendig impliziert zu denken, denn die eine Seite (die endliche) ist bedingt, die andere (die unendliche) ist als absolute Spontaneität unbedingt. "Dennoch aber ist die Aufgabe da, und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite... schwebt" (der Geist)"zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zu= stande(...) hält er beide"(seine Unendlichkeit als reine Spontaneität und seine Endlichkeit als gehemmte)",zugleich fest, oder was das gleiche heißt, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefaßt und festgehalten werden können - gibt dadurch, daß er sie berührt und wieder von ihnen zurückge= trieben wird und wieder berührt, ihnen i m V e r h ä l t = n i s a u f s i c h einen gewissen Gehalt und eine ge= wisse Ausdehnung (die...als Mannigfaltiges in der Zeit und im Raume sich zeigen wird). Dieser Zustand heißt der Zustand des A n s c h a u e n s . Das in ihm tätige Vermögen ist (...) Einbildungskraft.")[14]
Mit anderen Worten: "Fichte entdeckte...das Schweben der Einbildungskraft, das Unterhandeln derselben, ihr dialek= tisches Tun...als das synthetische Prinzip.")[15]
Fichte bezeichnet das Setzen des Angeschauten durch die Ein= bildungskraft als "ein Anschauen (ein Hinschauen - in akti= ver Bedeutung - eines unbestimmten Etwas)")[16]. Sie ist nicht " a b s o l u t e T ä t i g k e i t ü b e r h a u p t s o n d e r n a b s o l u t e T ä t i g k e i t , d i e e i n e n W e c h s e l b e s t i m m t .")[17]
Soll aber das Ich etwas Bestimmtes anschauen und erkennen können, so muß das Ich, als Subjekt der Anschauung vom Objekt der Anschauung unterschieden werden, d.h. es soll durch das Prädikat eines Anschauenden bestimmt und dadurch von dem An= geschauten unterschieden werden können. Doch bis jetzt ist in dieser Unterscheidung noch kein fester Punkt, weil die Anschauung noch nicht als solche fixiert ist, da wir bisher nur das Wechselverhältnis haben, ein "Schweben der Einbil= dungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen")[18]. Sie sollen vereinigt werden. Fixieren des Anschauens hieße aber

Aufhören der Bewegung, des Schwebens, und bedeutete damit Vernichtung des Anschauens. Das soll nicht geschehen (weil wir ja faktisch Anschauung haben und diese erklärt werden soll). Wir müssen somit beides miteinander denken: sowohl das Schweben als auch die Fixierung des Anschauens (in einer bestimmten Anschauung).
In diesem Miteinander-Gedachten muß etwas aus beiden Zusam=mengesetztes sein (durch welches beides aufeinander bezogen werden kann): ein Mittelvermögen zwischen der bestimmenden Vernunft (die die Bestimmung eines gegebenen Etwas voll=zieht und es zur Anschauung - als Angeschautes - bringt) und der Einbildungskraft (die ein unbestimmtes etwas "hinschaut") ein Vermögen also, worin ein Wandelbares, Schwebendes be=steht, eine Bewegung zum Stehen gebracht wird, gleichsam "verständigt" wird: der V e r s t a n d .
"Der Verstand ist ein ruhendes, untätiges Vermögen des Ge=müts, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Her=vorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten und weiter zu Bestimmenden")[19], die durch Vernunft fixierte Einbildungs=kraft, oder die durch Einbildungskraft mit (noch zu bestim=menden) Objekten versehene Vernunft.
Die Einbildungskraft produziert aus der Empfindung des Wi=derstandes (der Tätigkeit am Faktum) die zu bestimmende An=schauung, schaut sie hin als noch unbestimmtes Empfinden, das in der Schwebe ist. Der Verstand hält die zu bestimmende Anschauung (das Schweben, die Bewegung des Wechsels von Tätigkeit und Widerstand) durch Anschauungs-und Denkformen fest, formt und fixiert sie dadurch. Die Vernunft (das Ver=mögen der Zwecke) bestimmt dieses fixierte und geformte Etwas als ein zweckvolles Etwas, gibt ihm einen Sinn, als eine bestimmte Vorstellung im Bewußtsein.
Die Bewegung für sich, ohne Verstand, könnte nicht bestimmt werden, weil sie als oszillierendes Schweben unstrukturiert ins Blickfeld käme und so für die Vernunft nicht faß-und be=stimmbar wäre. Der Verstand dagegen ist nur in Verbindung mit der Einbildungskraft und der Vernunft das, was er ist, nämlich ein formales Instrument der Vernunft, das Schwebende und Bewegende der Einbildungskraft, das zu Bestimmende, fest=

zuhalten, zum Stehen zu bringen.
"Die Einbildungskraft produziert Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Be=greifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales")[20], welches von der Vernunft dann bestimmt wird.
Als Resultat des dialektischen Entstehungsprozesses der Vor=stellung ergibt sich uns nun folgendes:
Alle Realität für das Ich, sowohl die des eigenen als auch die des fremden Seins, gründet sich auf Empfindung (eines Widerstandes), auf das Selbstgefühl, ist eine Modifikation des Selbstgefühls, ein bestimmtes Denken desselben, und keine Realität an sich, sondern "nur eine besondere Weise, mich selbst zu erblicken")[21]. Sie beginnt (logisch) mit der Hemmung der Tätigkeit des Ich. Die Realität ist somit (im Prinzip) die modifizierte Hemmung der (absoluten) Tätig=keit, das durch Reflexion entstandene Bild der Tätigkeit (begriffene Anschauung) und des dadurch hinzugedachten Seins (als Grund des Gefühls). "Hier liegt der Grund aller Reali=tät. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich wird...Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich als die des Nicht-Ich")[22].
(Aus dieser Beziehung s c h l i e ß e n wir, daß Dinge außer uns sind, aber wir erkennen dieses Außerunssein nicht. Gehen wir jedoch trotzdem von einer vermeintlichen Erkennt=nis von außer uns seienden Dingen aus und machen damit, wie Kant schreibt, Gedanken zu den Sachen selbst, so landen wir im Dogmatismus und ,als letzter Konsequenz, im absoluten Skeptizismus).
Das Schweben der Einbildungskraft, ihr dialektisches Tun, ist das synthetische Prinzip der Entstehung aller Vorstel=lung und aller Erkenntnis überhaupt. Der Vollzug dieser Dia=lektik, das "synthetische Verfahren", besteht formal darin daß eine ursprüngliche These (als absoluter Grund aller wei=teren Begründung) und eine Antithese zu einer Synthese zu=sammengedacht werden und sich darauf alle weiteren Schritte beziehen.
<u>These:</u> "Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein")[23] - in einer ursprünglichen "Tathandlung".)[24]

<u>Antithese:</u> Dem Ich schlechthin ist entgegengesetzt ein Nicht-Ich. "Es ist der Form nach schlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt")[25] durch die Identität des Ich.
<u>Synthese:</u> "Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.")[26] Und zwar durch den in der Einbil= dungskraft "erfundenen" notwendigen Begriff der Teilbar= keit.
Alle weiteren möglichen Synthesen des Denkens gehen der WL zufolge auf diese dialektisch-synthetische Grundstruktur der Intelligenz zurück und damit auf das Selbstbewußtsein.
Allein die "Urthese" der faktisch absoluten Selbstsetzung des Ich (und durch diese logisch die Realität) ist ursprüng= lich und "grundlos" und Grund alles weiteren Setzens. Die Antithese dagegen setzt den Satz der Identität des Ich, die Identität des Ich und Nicht-Ich setzenden Ich, aber auch die einfache Setzung des Ich, voraus, denn ich kann nicht Nicht-Ich denken, ohne Ich zu setzen. Insofern ist die Antithese durch die These bedingt, aber es liegt in ihr auch etwas Neues, von der These Unabhängiges: der Akt der Ent= gegensetzung selber, der dem Nicht-Ich überhaupt erst seinen Sinn gibt, und der der Form nach das unbedingte (dem Inhalt nach durch das Ich bedingte) Grundurteil bildet (hier ent= steht logisch die Kategorie der Negation).
Um die Synthese bilden zu können, müssen These und Anti= these zusammengedacht werden, was nur durch einen neuen Ge= danken möglich ist. Denkt man beide zusammen, so kann man nicht bei ihrem Widerstreit und ihrem gegenseitigen Sich-Aufheben stehen bleiben, sondern muß das zunächst absolute Ich, in dem jede Setzung, auch die des Nicht-Ich, vollzogen wird, unterscheiden von dem relativen Ich, dem innerhalb des ersteren das Nicht-Ich entgegensteht. Das absolute Ich wird dadurch zum relativen, sofern das Ich das dem Nicht-Ich ent= gegengesetzte ist; das Nicht-Ich schränkt also das Ich ein, Ich und Nicht-Ich werden zu sich begrenzenden, zu "teilba= ren" Sphären innerhalb des absoluten Ich oder des Bewußtseins schlechthin.
Diese Synthese ist nicht bereits in These und Antithese ent= halten und analytisch aus ihnen abzuleiten, sondern sie ist

ihnen gegenüber vielmehr ein n e u e r Gedanke (unter der Voraussetzung, das Wissen aus seinen inneren Bedingungen heraus zu konstruieren: "Wenn Wissen, dann muß..."), der den Begriff der Limitation, der Teilbarkeit und Einschränkung enthält, und der eindeutig und notwendig durch die beiden ersten Sätze bestimmt ist; er stellt die einzig mögliche Lö= sung der Aufgabe dar, These und Antithese zusammenzudenken, ohne daß sie sich gegenseitig im totalen Widerstreit zer= stören; sie sind in der Synthese aufgehoben (bewahrt) als relative.)[27]
Denken besteht daher im Prinzip aus Setzen (Thesis), aus Unterscheiden (Antithesis, Gegensetzen) und aus Beziehen (Gleichsetzen, Synthesis), und ist die Vereinigung von Ge= gengesetzten, indem diese auf einen gemeinsamen Grund bezogen werden durch einen in der Einbildungskraft gefundenen (und gebildeten) Begriff.)[28]
Der WL zufolge besteht alle Wissenschaft darin, einsichtige Synthesen herzustellen. Da aber keine Synthesis ohne eine vorhergegangene Antithesis möglich ist, müssen wir demnach , wenn wir theoretisch und wissenschaftlich (und dialektisch) vorgehen, "bei jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. - Alle aufgestell= ten Synthesen sollen in der höchsten Synthesis liegen und sich aus ihr entwickeln lassen ...und dies fortzusetzen, so lange wir können, bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und da= durch in das Gebiet des praktischen Teils übergehen.")[29]
Im Denken verbinden sich Beziehungs-und Unterscheidungs= grund, denn was unterschieden werden soll, muß auf ein Drittes, das erst gefunden werden muß, bezogen werden.
Damit jedoch tritt die synthetisch-dialektische Vereinigung nicht als Angabe eines gemeinsamen Grundes auf, sondern als " A u f g a b e f ü r e i n e n G r u n d ")[30], den das Denken finden muß, wenn es erkennen will. Das bedeutet: das Denken wird (in der freien Bestimmung seiner Tätigkeit des Findens) n o t w e n d i g in die Praxis, d.i. in die freie Selbstbestimmung, getrieben.
Wie gezeigt, setzt die "Grundlage..." als oberste Synthese

alles Wissens den Satz: "Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen." Aus der Analyse dieses Grundsatzes aller Theorie und Praxis ergibt sich jeweils ein Grundsatz für die Theorie: "Das Ich setzt sich selbst als be= schränkt durch das Nicht-Ich")[31] und für die Praxis: "Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.")[32]
Durch weitere Analysen wird der Grundsatz der Theorie in Antithesen zerlegt, wobei sich jede aus der vorhergehenden als einer Synthese ergibt. Der Grund für dieses Verfahren ist der Grundwiderspruch im Grundsatz der Theorie, demzufol= ge das Ich durch das Nicht-Ich beschränkt sein soll; dieser Widerspruch soll gelöst werden, wird auf dem Wege seiner Lö= sung immer weiter zurückgeschoben, aber nicht gelöst. So kommt Fichte zu einer Deduktion der Kategorien und zur Grund= lage des theoretischen Wissens überhaupt, wird aber durch den theoretisch unlösbaren Grundwiderspruch, den zwischen Theorie und Praxis, in den praktischen Teil getrieben, denn der Grund aller Theorie ist zuletzt ein praktischer: Ich soll Wahrheit erkennen und realisieren, ergreife freiwillentlich dieses Soll und "treibe" dadurch den (in sich notwendigen) dialektischen Erkenntnisprozeß an (erkenne ich meine Tätig= keit hierbei nicht, so entsteht mir in Form eines "Dinges an sich" die Theorie als verabsolutierte, die mich dann schein= bar ganz bestimmt).
Die Vernunft als praktisches Vermögen setzt die Realität als ihren theoretischen Entwurf, indem sie sich auf eine bestim= te Aufgabe (die das Individuum mittels seiner Vernunft setzt) der Praxis beschränkt, so einen Zweck setzt, demzufolge sie eine Theorie (Vorstellung) von Wirklichkeit erstellt, wo= durch sie sich aber selbst beschränkt, was dem Wesen der Ver= nunft zufolge nicht sein soll. Also erstellt sie eine neue, erweiterte Theorie usw., tendenziell solange bis Theorie (Sein) und Praxis (Soll) übereinstimmen.
Dieser "ganze Mechanismus des menschlichen Geistes" erfolgt "eben aus dem absoluten Entgegengesetztsein" und "läßt sich nicht anders erklären, als durch ein absolutes Entgegenge= setztsein.")[33]

Resultat:

Das Verhalten von reinen Naturwesen ist von Natur aus festgelegt (Instinkt, Determination durch Naturgesetze). Das Tier verhält sich notwendig und in bewußtloser Ge= bundenheit an seine Natur. Die (uns so erscheinende) Zweckmäßigkeit seines Verhaltens ist ihm, ohne daß es dies zu reflektieren vermag, von seiner Natur und durch diese notwendig vorgegeben.
Der Mensch als ein Vernunftwesen dagegen muß seine Zwecke durch Reflexion selbst finden und muß so sein Verhalten (und darin sich selbst) selbst bestimmen. Er disponiert, im Gegensatz zum Tier, frei über seine Triebe. An sie als eine Naturkraft ist er einerseits zwar gebunden, kann aber andererseits frei mit seinen Trieben umgehen, denn erst wenn der Mensch sich einem Trieb gegenüber frei ent= scheidet und so sein Verhalten bestimmt, kann er ent= sprechend handeln. Der Mensch steht so gesehen in zwei Welten: in der Natur (Faktum) und in der Vernunft (Be= stimmung des Faktums); er muß sein Verhalten (und sich selbst darin) notwendigerweise frei und selbst bestimmen (und kann scheitern).
Daraus ergibt sich zweierlei:
Das erste und ursprüngliche des Ich ist die Reflexion; sie ist Grundlage alles bestimmten Seins in Auseinander= setzung mit einem einfachen Sein (Faktum).
Alle Reflexionsbegriffe sind abkünftig vom ursprünglichen Begriff der Freiheit(als dem Stammbegriff der praktischen Vernunft): das Ich ist notwendig frei und kann sich nur durch Anwendung und Bestimmung seiner Freiheit selbst be= stimmen; nur so kann es überhaupt bestimmt handeln.
Das Ich (als unendliche Tätigkeit) trifft auf den Wider= stand des Faktums, wird gehemmt, dadurch zur Reflexion ver= anlaßt und zur Bestimmung des Faktums getrieben, und ver= endlich, kann dies (als unendliches Vermögen) nicht ak= zeptieren, geht zurück auf sich selbst als unbestimmt, kann nicht so bleiben (wäre es nur unendliche Tätigkeit,

so bliebe es unbestimmt und wäre kein Ich, bliebe es nur in der jeweiligen Bestimmung stehen, so verlöre es seine Tätigkeit und damit sein Leben), geht wieder auf das Faktum usw. und baut in und durch diesen Prozeß die Realität und ihre Mannigfaltigkeit in der Zeit auf: das Werden der bestimmten Realität.
Entscheidend für die Konstitution der bestimmten Realität ist daher dreierlei:
das unendliche Vermögen (unendliche Tätigkeit) des Ich, die Gegebenheit des Faktums, die Schwebe des Ich zwischen beiden (Unbestimmtheit = Freiheit, Spontaneität und Be= stimmtheit), d.h. sein Vermögen der Selbstbestimmung im Schweben zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, der Wechsel des Ich zwischen Soll und Sein als ein Wechsel des Ich mit sich selbst.
Dieses synthetisch-dialektische Vermögen des Ich, das zwischen Bestimmung und Nichtbestimmung, zwischen Endli= chem und Unendlichem in der Mitte schwebt, und welches alle Realität d i a l e k t i s c h als bestimmte erzeugt, ist das Schweben der Einbildungskraft (die eigentliche Quelle aller Dialektik). Sie oszilliert ständig zwischen Vernunft (unendliche, reine, unbestimmte Tätigkeit) und Verstand (endliche oder bestimmte Tätig= keit) und produziert so in einem dialektischen Bestimmungs= prozeß das stete Werden der Realität in der Zeit (und damit auch diese selbst). Der Verstand fixiert dieses Werden, bestimmt es und hält es als bestimmtes, endliches Sein fest, bestimmt es in Bezug auf die Endlichkeit, Realität, während die Vernunft es in Bezug auf die Unendlichkeit und Idealität bestimmt.
Wären wir nun ganz auf dieses endliche, verständige, zeit= lich bestimmte Sein festgelegt, so hörte die Freiheit (und das Leben) auf, wir würden auf einen statischen Moment der Totalität festgelegt und fixiert und könnten unsere "Bestimmung für die Ewigkeit", nämlich unendliche Vernunft zu realisieren, nicht vollbringen (natürlich können wir in unserer begrenzten Lebensspanne nicht die unendliche Vernunft insgesamt realisieren, wohl aber ihrer Tendenz nach; ebenso, wie wir als Individuum nicht ein wenig

physisches Leben in uns verkörpern, sondern das absolute Leben selbst, ohne jedoch seine totale Mannigfaltigkeit im Universum zu verkörpern, ebenso leben wir das absolute Leben des Geistes, ohne jemals den Geist in seiner Un= endlichkeit und Absolutheit verwirklichen zu können; beide Male bedeutet Leben des Individuums im Prinzip absolutes Leben (Tätigkeit), ohne jedoch im Individuum die in sich vollendete Absolutheit zu sein. Alles, was lebt, lebt absolut, ohne selbst absolut zu sein).
Daher können wir uns (durch Reflexion auf Idealität, auf Realität und auf ihre Differenz) wieder aus der jeweiligen Bestimmung lösen, können sie überschreiten, können zur nächsten (ideal projektierten) Bestimmung übergehen, uns darin selbst bestimmen, wieder daraus (als der nun reali= sierten, begrenzten Idealität) lösen usw., solange, bis wir - tendenziell - das Universum in und außer uns voll= kommen bestimmt haben, bis Subjekt und Objekt, Ideali= tät und Realität, Soll und Sein Eins und Ebendasselbe geworden sind. Leben heißt Tätigsein, Tod bedeutet Still= stand aller Tätigkeit.
Die Einbildungskraft vermittelt also Ich und Nicht-Ich, ist die synthetische (dialektische) Funktion zwischen Verstand und Vernunft. Durch sie erkennen wir alles als w e r d e n d e s Sein, d.h. als Realität, die ständig in Bewegung ist (sowohl zeitlich als auch räumlich), die sich ständig entwickelt und entfaltet; sie ist das konsti= tutive Prinzip des Werdens überhaupt. Der Verstand hält dieses Werden an: das bestimmte Sein entsteht; die Ver= nunft bezieht dieses Sein auf die Totalität, erkennt es als Moment der Totalität und überschreitet es, die Ein= bildungskraft vermittelt beide, schwebt zwischen beiden und erzeugt ein neues werdendes Sein. So ist alles im Prozeß des Werdens (nicht an sich, sondern in seiner Subjekt-Ob= keit-Synthese) durch das Schweben der Einbildungskraft zwischen Idealität und Realität.
Die Idealität selbst ist absolutes Produkt des Ich; es läßt sich zwar ins Unendliche hinaus erhöhen, hat aber dennoch in jedem b e s t i m m t e n Moment seine Grenze.

Die Vernunft überhaupt oder das unbestimmte Streben ist unendlich und kommt als solches nicht zu Bewußtsein, weil Bewußtsein nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Durch Reflexion (und Bewußtsein) kommt der dialektische Prozeß des Werdens der Wirklich=keit in Gang: Sobald über die jeweilige, aus dem unend=lichen Streben der Vernunft entstandene (ideal sein sol=lende) jeweils reale Setzung reflektiert wird (im Schwe=ben zwischen Idealität und Realität), wird sie notwendig endlich. Sobald die Erkenntnis sieht, daß die Setzung endlich sei, dehnt sie sie wieder aus, will sie durch erneutes Handeln ideal machen, wird in einer erneuten Reflexion inne, daß sie auch als erweiterte, ausgedehnte (dem Ideal angenähertere) Setzung endlich ist, erweitert sie wieder usw., tendenziell bis ins Unendliche.

Als letzter Grund aller Wirklichkeit für das Ich ergibt sich für die WL eine ursprüngliche Wechselwirkung zwi=schen dem Ich und irgendeinem Etwas (Faktum) außer dem Ich, von welchem Etwas sich nur sagen läßt, daß es dem Ich entgegengesetzt sein muß (insofern das Ich tätig ist). Durch diese Wechselwirkung wird nichts Fremdartiges in das Ich gebracht, das Ich wird durch das Faktum nur in Bewegung (des Bestimmens) gebracht, um zu handeln (in einer be=stimmten Weise). Wäre das Faktum nicht, so wäre auch kein Anstoß für das Handeln des Ich, und, da die Existenz des Ich bloß im Handeln besteht, existierte auch das Ich nicht. Von dem "Faktum an sich" läßt sich daher nichts weiter sagen, als daß es eine dem Ich entgegengesetzte Kraft ist, die als solche auch nur gefühlt wird, d.h. nicht die "Kraft an sich" wird gefühlt, sondern nur der Widerstand auf die Kraft des Ich durchs absolute Faktum, also der Grad, die Intensität der eigenen, gehemmten Kraft des Ich, die das Ich strukturiert, bestimmt, begreift und anschaut. Der eigentliche und sinnliche Anlaß für bestimmte Anschauung, für die Vorstellung, das Faktum und sein Widerstand auf die Kraft des Ich, muß dabei, insofern das Ich tätig ist, absolut faktisch außer dem

Ich gegeben sein. (Anschauung läßt sich daher, wie etwa bei Hegel - und Spinoza - prinzipiell nicht auf den Be=griff reduzieren; wie wir noch sehen werden, endet jede Reduktion von Anschauung auf Logik im Determinismus, in der Unfreiheit, im Dogmatismus und letztlich notwen=dig im Materialismus).

\+ \+ \+

2. Die Begründung der Dialektik in der WL 1804

In der WL 1801 und dann vor allem in der WL 1804 vertieft sich die Dialektik-Auffassung Fichtes wesentlich. Fichte geht darin (wie schon in der "Grundlage...") von der Voraus=setzung aus, daß im faktischen Wissen die Einheit des Wis=sens auf eine vorliegende Dialektik von Subjekt und Objekt, von Bewußtsein und Sein, angewiesen ist. Erst die geneti=sche Methode löst diese Angewiesenheit auf und entdeckt das "Urfaktum" Bewußtsein als die absolute Faktizität, geneti=siert sie, erzeugt so das Ich im reinen Wissen und macht das Gesetz dieser Erzeugung aus dem Absoluten im Wissen sichtbar; das Ich wird nun als "Urerscheinung" des Absoluten erkannt. Mit der WL 1813 ausgedrückt: Die Transzendental=philosophie "hat die Aufgabe, das Eine allgemeine und absolu=te Wissen in seiner Entstehung zu sehen.")[34]

Als Prinzip für den Aufstieg zur absoluten Einheit dient weder das Sein noch das Bewußtsein, denn beide sind Disjunk=tionen einer höheren Einheit, sondern das "reine Wissen", das absolute Band beider: "reines Wissen an und für sich, darum Wissen von Nichts, oder,...zu setzen sei in die W a h r h e i t und G e w i ß h e i t an und für sich, die da **nicht** ist Gewißheit von irgend Etwas, indem dadurch schon die Disjunktion zwischen Sein und Wissen gesetzt wurde.")[35]

Alles, was ist, alles Sein und Bewußtsein, ist im Wissen, das als solches in seinem Wesen genommen "bei aller Verschie=denheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen" ist)[36]. Die WL geht daher von der Voraussetzung aus, daß das reine Wissen oder die Gewißheit an sich " w i r k l i c h e i n e r e i n f ü r s i c h b e s t e h e n d e S u b s t a n z s e i , daß sie, als solche von uns reali=siert werden könne, und daß eben in dieser Realisierung die wirkliche Realisierung der WL bestehe.")[37]

Das reine Wissen ist jedoch nicht nur unabhängig von aller Wandelbarkeit des Objektiven, sondern auch von der des Sub=jektiven, so daß wir auf zwei Prinzipien kommen: Das rein Wandelbare (Subjekt/Objekt) "und weiter Nichts, welches nun, in seiner übrigen Wandelbarkeit selber unwandelbar, sich

spaltet in Subjekt und Objekt")[38], das Prinzip der Erschei=
nung also; und das Prinzip der reinen Vernunft, des reinen
Wissens, als reine Tätigkeit: "das Eine Unwandelbare, in
welchem mit dem Wandel zugleich die Scheidung in Subjekt
und Objekt wegfällt")[39].
Beide Prinzipien sind absolut faktisch, und "eben, weil wir
nun ein solches Daß einsehen, sind wir in einer Disjunktion,
also in zwei Absoluten befangen, der Wandelbarkeit und der
Unwandelbarkeit, wozu wir das dritte, die unerforschliche
Wurzel, hinzufügen könnten")[40], nämlich das unbegreifliche
Absolute selbst in dieser seiner Qualität begriffen.
Da alle Wandelbarkeit, alle Erscheinung, im Wissen als dem
Unwandelbaren ist, und somit nur mittelbar (durchs und im
Wissen) erscheint, bleibt für die philosophische Untersu=
chung nur das eine wirklich Unmittelbare, das Unwandelbare,
das Wissen als solches selbst als absolutes Faktum übrig:
"Es müßte in seinem Wesen, seiner Einen absoluten Qualität
durchdrungen werden, und so durchdrungen werden, daß die
Wandelbarkeit als aus derselben nothwendig hervorgehend, also
vermittelst derselben erblickt würde.")[41] Denn alles Faktum
von Subjekt und Objekt ist ja im und durch das Wissen; die=
ses ist primär. "Der Einsicht, daß das Wissen eine für sich
selber bestehende qualitative Einheit sei,...folgt die Fra=
ge: was ist es denn nun in dieser qualitativen Einheit?
Und in der Beantwortung dieser Frage besteht das eigentliche
Wesen der WL.")[42] Das absolute Faktum des reinen Wissens
soll genetisch werden, soll erkannt werden in seinem evi=
denten Zusammenhang mit dem Absoluten selbst als Urerschei=
nung und primäre Äußerung desselben.
Der wissenschaftliche Gang hierbei ist das "synthetische Ver=
fahren", das sich dialektisch vollzieht, indem wir dadurch,
daß wir in jeder Synthese jeweils den Punkt finden, in dem
ein Widerspruch sich zeigt (denn dieser Widerspruch führt
eine Disjunktion in ihr herbei, der zu einer neuen Synthese
leitet), auf immer höhere Synthesen kommen; er ist der re=
flektierende Vollzug von Einsicht, worin wir logisch-mecha=
nisch geleitet werden durch ein unmittelbar in uns tätiges
Vernunftgesetz, das wir zunächst faktisch erfassen. Wir sind

darin Faktizität, s o l l e n sie aber in ihre Genese auf=
lösen und das Gesetz, welches uns im ersten Vollzug mecha=
nisch geführt hat, selber reflektieren und begründen. Denn
das Wissen als genetischer Prozeß setzt durch jeden Ein=
sichtsakt immer wieder ein Faktum (eine Synthese) auf je=
weils höherer Stufe, ein Gewußtes, ein Objektives, einen Be=
griff, ab, welcher seinerseits, weil er notwendig seinen
Gegensatz mit sich führt, genetisiert (und dadurch wider=
spruchsfrei) werden soll, "also das vorher unmittelbar Ein=
gesehene, m i t t e l b a r einsehen aus dem Prinzip und
dem Grunde seines Soseins, also in der Genesis seiner Be=
stimmtheit es durchdringen. Auf diese Weise nun werden wir
von faktischen Gliedern aufsteigen zu genetischen; welches
Genetische denn doch wieder in einer a n d e r e n Ansicht
faktisch sein kann, woher wir daher gedrungen sein werden,
wieder zu dem, in Beziehung auf d i e s e Faktizität, Ge=
netischen aufzusteigen, solange bis wir zur a b s o l u =
t e n Genesis, zur Genesis der WL hinaufkommen. Dies werde
nun gemerkt, und man schärfe es sich allenfalls an der Fol=
gerung ein: x ist Nichts, denn das genetische Glied zu y,
und dies zu z.")[43]
Der lebendige Vollzug der Evidenz ist hierbei das eigentliche
Band, welches das System erzeugt und zusammenhält, daher das
eigentliche Ziel der WL, und nicht das, was sie als Einheit
sieht und hinstellt und damit in einem Bilde objektiviert.
"Dieser höchste Punkt wird von der WL da erreicht, wo die
WL sich erkennt als weder Einheit seyend, noch Dis(junktion)
sondern inneres l e b e n d i g e s P r i n z i p beider
in Einem u n g e t h e i l t e n S c h l a g e . - Dies
eingesehen, ist mit einem male erklärt die durchgehende Ver=
fahrensart unserer Wiss(enschaft). nie stehen zu bleiben
weder bei einer 'erscheinenden' Disj(unktion).noch bei einer
erscheinenden Einheit, sondern immer das zwischen beiden
liegende Pr(inzip) zu erfassen. nur mit solchen Prinzipien
hat sie es zu thun. Reine Genesis ist dasselbe - nicht ein
Mann(igfaltiges), deducierend aus einer in sich geschl(os=
senen) Einheit, sondern Einheit in Mann(igfaltigkeit).selbst
ableitend, aus ihrem lebendigen Einheitspunkt, reiner Gene=

sis, die in sich aufgeht = h ö c h s t e s P r i n= z i p . (/)")[44] Das Schweben der Einbildungskraft als der genetische Wechsel zwischen Einheit und Disjunktion ist das eigentliche absolut sondernde Prinzip, "keineswegs A und der obige Punkt der Disjunktion; denn dieses sind die Prinzipiate der absoluten Sonderung, und schwinden, sobald man auf das Prinzip sieht, sondern das l e b e n d i g e , absolute Sondern in uns. - ")[45]
Die Sonderung selbst ist also nicht in der Sache selbst be= gründet (die ja auch nur vermöge dieser Sonderung zu denken ist), sondern im Denken als Denken. "Das Denken selber le= bendig vollzogen ist das Prinzip der Sonderung, und es wird in dieser Einsicht ausdrücklich als solches angegeben und vernichtet;... Es bleibt nichts übrig, als unser lebendiges Denken und Einsehen selber, das sich nicht an die Tafel zeichnen, noch auf irgendeine Art stellvertreten läßt, son= dern das eben i n n a t u r a geliefert werden muß.
Hier kommt nun Alles darauf an, daß Jeder sich recht mit dieser Einsicht, in diesem reinen Lichte identificire;...
Er wird einsehen, daß das Licht ja nur ist, inwiefern es lebendig in ihm einsieht, eben einsieht das Aufgestellte.
Nur im lebendigen Sichdarstellen, als absolutes Einsehen, ist das Licht,... Von diesem Aufgehen und Verschwinden" (aller Faktizität) "in dem lebendigen Lichte ist nun ganz verschieden die Betrachtung des Lichtes in seiner inneren Qualität, und seinen Folgen,... Durch diese Betrachtung als solche wird eben das Licht innerlich objektivirt und ge= tödtet,...")[46]; in ihr wird das Licht "verstanden" als ab= solutes Prinzip alles Verstehens und zugleich diesem Ver= stehen selbst als absolute und lebendige Bedingung vorange= setzt, die nur in ihrem lebendigen Vollzug lebt, nicht aber in ihrer Objektivierung als absolutes Prinzip (in dem die Tätigkeit zur Tat wird und damit aufhört Tätigkeit zu sein).
Die WL will demnach das Licht nicht nur betrachten, sondern sie will im Lichte selber aufgehen, will letztlich das Wis= sen des Wissens (und damit alles Wissen überhaupt) absolut einsichtig vollziehen und im Lichte vollkommener Einsicht aufgehen.
Soweit sind wir jedoch noch nicht. Wir stehen bisher beim

B e g r i f f des absoluten Wissens, er muß erst genetisch werden, indem wir die Frage von vorhin beantworten: "Was ist es denn nun in dieser qualitativen Einheit?".
Der Begriff des reinen Wissens soll genetisch evident werden als absolutes in die Erscheinung tretendes Leben in seiner Lebendigkeit (nicht nur in seiner logischen Erschlossenheit und damit Objektivierung). Da es sich aber um die absolute Einheit handelt, die sich nur auf sich selbst bezieht, da der Begriff immer eine Synthese ist und sich somit notwendig auf andere Begriffe bezieht, kann die absolute Einheit nicht begriffen (nur vollzogen) werden, ist unbegreiflich, unwan= delbar; unser Begriff von ihr ist daher ein "Urbegriff", als höchstes faktisches Glied.
Die höchste Einheit soll aber nicht faktisch bleiben, sondern soll einleuchten und begriffen werden, denn rein für sich, ohne Genese, ist sie nicht einleuchtend. Aber nur begriffen werden kann sie auch nicht. Erschöpfte sich nämlich alles Wissen im Begreifen, so verginge es letztlich in einem re= gressus in infinitum, käme nie auf einen genetisch evidenten Grund, da jeder Begriff aufgrund seiner synthetischen Natur endlos wieder auf andere, ebensolche auf wieder andere ver= weisende Begriffe, verwiese (genaugenommen wäre dann Begriff überhaupt nicht möglich, denn er ist nur durch einen ein= fachen Grund, ist Bild v o n e t w a s; z.B. der Begriff von Grün ist nicht das Grün selber).
In der Reflexion auf sich selber spaltet sich daher das Wissen dialektisch (wird Wissen v o n ...) sowohl in das Begreifliche (Disjunktionen, Begriffe) als auch in das Unbe= greifliche, Begriffslose, auf (die Einsicht, die Verbindung, Vermittlung und "Bewegung" der Begriffe in Hinsicht auf die "Sache selbst", das VON des Wissens), welches aber nur in dem Sinne unbegreiflich ist, sofern sich der Begriff an ihm versucht. Um nämlich Evidenz begreifen zu können, muß ich sie immer voraussetzen als Bedingung des Begreifens und sehend vollziehen, denn "wir leben...unmittelbar im Lebens= akte selber")[47]; ich muß also dem Begreiflichen das Unbe= greifliche voraussetzen und es selber vollziehen. Die Unbe= greiflichkeit wird dadurch die Negation des Begriffs, Aus=

druck seines Seins wie auch seiner Vernichtung. Im reinen
Wissen geht daher alle Begrifflichkeit in die Lichtheit des
Unbegrifflichen auf, wird reine punktuelle, "singuläre"
Einsicht, reines Licht.
Die Unbegrifflichkeit stammt also aus dem Begriffe selber
(wenn er gesetzt ist), er bedarf zu seinem Sein dessen und
aus unmittelbarer Evidenz. Damit erscheint die Qualität des
Absoluten im Wissen, und das Absolute des Wissens ist das
wahre Absolute, welches begrifflos (-und vernichtend) auf=
leuchtet in der unmittelbaren "intuitiven Evidenz", im be=
grifflosen Lichtakt des Einsichtsvollzug (das innere, leben=
dige Prinzip von Einheit und Disjunktion))[48]: Das Einleuch=
ten des Unbegreiflichen am vergehenden Begriff in seinem
Vergehen.)[49]
Wir als Vernunft stehen weder nur im Lichte (im absoluten
Leben), noch nur im Repräsentanten des Lichtes (Bild, Be=
griff), sondern in der durch unser Bewußtsein realisierten
Einheit beider und "zwischen" beiden (dem schon angesproche=
nen höchsten Punkt der WL) in der Subjekt-Objekt-Einheit
aller Wirklichkeit, dem steten dialektischen Wechsel zwi=
schen Bild und Abgebildeten, zwischen Idealität und Reali=
tät (und ihrer Einheit) in der Identität des Ich. (Wahr ist
nur der Wechsel; z.B.: ich höre auf einer Flöte den Ton C,
dann habe ich, insofern ich diesen Ton erkenne, auch ein
Bild, einen Begriff des "idealen" C, andernfalls könnte ich
den realen Ton C nicht erkennen, indem ich ihn mit dem idea=
len Ton C vergleiche; ich beziehe also beide aufeinander und
unterscheide zugleich beide voneinander in einem ständigen
Wechsel und Schweben zwischen beiden und es entsteht mir die
konkrete Wirklichkeit). Indem wir erkennend denken und wahr=
nehmen, vollziehen wir die Einheit von Bild und Abgebildeten:
wir schweben vermittelst der Einbildungskraft dauernd hin und
her, wechseln zwischen Idealität und Realität, ohne eins zu
sein sind wir doch beides.
Dieser Prozeß des Aufleuchtens des Lichtes in der Evidenz
durch den Begriff ist so elementar, daß wir ihn ganz selbst=
verständlich (als Nichtphilosophen) voraussetzen und darüber
hinweggehen und scheinbar wahr argumentieren können, auch

wenn wir ihr verbal widersprechen, denn jedes mögliche Wis=
sen (auch das falsche) ist nur, weil das Licht ist.
Die Evidenz ist das eigentliche Leben des Begriffs, der Ex=
ponent und das Korrelat des reinen Lichtes (so wäre z.B. der
Begriff "Grün" nichts, würde nicht das Licht dessen, was
"Grün" ist, in mir bei diesem Begriff intuitiv aufleuchten
und ein Sein - des Grün - setzen), es ist das Prinzip und
der Grund der Evidenz und zeigt sich in sich selbst als
Genesis. Soll es also zur Äußerung und zur Realisierung des
Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt sein (als gleich=
sam "Medium" des Lichtes), um durch das unmittelbare Licht
vernichtet zu werden (Grün ist nicht sein Begriff und "an
sich" unbegreiflich, bewußt zu erfassen aber nur in der
Doppelung Begriff/Intuition). Das Unbegreifliche, welches
im Lichte des Wissens intuitiv evident aufscheint, ist somit
der Grund und das Prinzip aller Realität im Wissen.
Im Denken spaltet sich demzufolge die Wahrheit dialektisch:
in Begriff (Bild, Ideal,Form) und in Licht von...(die eigent=
liche Realität). Denken ist die Synthese beider,sie dürfen
nicht jeweils für sich allein gesetzt werden (wie es der ab=
solute Realismus bzw.Idealismus tut). "Damit ist nachgewie=
sen: Begriff (Denken) und Sein entspringen demselben Ein=
heitsgrund durch denselben Prozeß der Genesis. Damit wir
überhaupt "ist" sagen können, muß der Begriff gesetzt und
vernichtet und das Unbegreifliche als solches begriffen wer=
den. So entsteht das substante Sein untrennbar vom subjekti=
ven Denken.")[50]
Das Wesen der Begrifflichkeit überhaupt (und damit auch des
Urbegriffs) ist, wie wir jetzt feststellen können, die
D u r c h h e i t : Jeder Begriff ist durch die Voraussetzung
eines außer ihm Seienden etwas; das Denken denkt immer eins
durch das andere, ist das Durcheinander von Bild und Abge=
bildetem (und seine Synthese). Im Wesen des Begriffs liegt
somit Disjunktion und Dialektik. Im Durch liegt bloß die
formelle Zweiheit der Glieder; soll es zu einer Vollziehung
des Durch kommen, so bedarf es eines lebendigen Übergangs
von einem zum anderen: "also es bedarf einer lebendigen Ein=
heit zur Zweiheit. Es ist daraus klar, daß das Leben als

Leben nicht im Durch liegen könne, obwohl die Form, welche hier das Leben annimmt, als ein Übergehen von Einem zum Anderen, im Durch liegt: - ... R e s u l t a t : Existenz eines D u r c h setzt ein ursprüngliches, an sich gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selbst begründetes Leben voraus.")[51] Womit der Begriff eindeutig als abgeleitet und formal gesetzt ist (und nicht als absolut, wie bei Hegel).

Eine reine Begriffsphilosophie (wie der absolute Idealis=mus) ist daher, bezogen auf die "wahre Dialektik" der Zwei=heit von Bild und Abgebildetem (und der vermittelnden Ein=sicht), im eigentlichen Sinne beschränkt dialektisch, weil sie dadurch, daß sie nicht zu Ende reflektiert, in irgend=einer Relation steckenbleibt, diese verabsolutiert und nun alles, letztlich irrational, aus dem Begriff zaubern muß. Sie ist aus sich heraus ebensowenig lebensfähig wie der absolute Realismus der lebendigen Äußerung des absoluten Lebens ohne Begriff, der eigentlich ein bloßer Intuitionis=mus ist, aber sich, wenn er überhaupt etwas erfassen will, dennoch auf Begriffe stützen muß: "in ihm ist gar keine Reihe mehr, sondern reine Einheit.")[52] Der absolute Realis=mus setzt die Begrifflichkeit intuitiv, der absolute Idealis=mus setzt die Intuition durch den Begriff gegeben und damit den Begriff absolut.

Soll also die Äußerung des Absoluten im Bewußtsein (als Sub=jekt und Objekt) stattfinden, so muß beides zusammengedacht werden, das heißt: "Licht einzusehen als genetisches Prin=zip von Begriff, und umgekehrt, also die Einheit und Dis=junktion beider zu finden.")[53]

Fichte führt nun das Zusammendenken von Idealismus und Rea=lismus durch ihre Genese wechselweise zu immer höherer Fak=tizität (und Einsicht) durch bis zu dem Resultat, daß auch dem höchsten Realismus ein verborgener Idealismus (und umge=kehrt) zum Grunde liegt, und daß beide aus einer gemeinsamen Einheit stammen (deren Relationen sie sind). Zu diesem Resul=tat kam Fichte auf der Suche nach dem Punkt, an dem sich der Realismus selber widerspricht. "Durch diesen Widerspruch, der ja eine Disjunktion in ihm herbeiführt, würde sein fak=

tisches Prinzip genetisch, und in dieser Genesis vielleicht selber Prinzip eines höheren Idealismus und Realismus in Einem werden...Sein punctum probans war das Ansich und In=sich des Lebens...Aus diesem Ansich schloß er die Vernichtung Alles außer dem Ansich", auch das Denken des Ansich; da=durch ergibt sich das Resultat, daß das Ansich zu beschrei=ben ist als lediglich das sein Denken (Bilden, Konstruieren) Vernichtende, mit der Folge, "daß er daher gewissermaßen, wenigstens quoad effectum, das Ansich selber ist.")[54] Allerdings könnte dies nicht ohne scharfes und energisches Denken eingesehen werden. Daraus ergibt sich uns ein höherer Realismus als Genesis des absoluten Lebens (nämlich die ab=solute Intuition im und durch energisches Denken), und ein höherer Idealismus als Genesis des Begriffs (weil er nicht mehr nur ein Durch vollzieht, um dazu die Bedingungen zu finden, sondern auf der Reflexion des unbedingten Ansich durch energisches D e n k e n beruht). Doch weiß dieser Idealismus nicht, woher er das Ansich seines Denkens hat; er hat es einfach faktisch-intuitiv im unmittelbaren Be=wußtsein und es bleibt zweideutig, ob das Denken aus dieser Intuition (aus dem Realismus) oder die Intuition aus diesem Denken (Idealismus) entspringt, oder ob beide vielleicht nur die Relationen einer noch verborgenen Einheit sind.

Das Resultat ist ein noch höherer Idealismus, der die un=mittelbare Intuition dieser Reflexion als das Absolute setzt, d.h. das Bewußtsein dieser Intuition. Aber das Be=wußtsein setzt Licht voraus, und so wäre das Licht laut die=ses Idealismus' nicht absolut, sondern durch das faktische Bewußtsein bedingt.

Im Realismus haben wir jedoch das Licht schon eingesehen als hervorgehend aus dem Ansich und vernichtend das Wir. Der also widerlegte Idealismus macht das "Bewußtsein zum Urquell und zum Bewährer der Wahrheit; und zwar zeigt sich in ihm das absolute Bewußtsein, als Einheit allen möglichen anderen Bewußtsein, als Selbstbewußtsein der Reflexion... Alle möglichen Disjunktionen und Arten des Bewußtseins des=sen daher aus dem Selbstbewußtsein abgeleitet werden; wir wären damit schon heraufgekommen zu einer umfassenden Ein=heit.")[55]

Das hier bestimmte Selbstbewußtsein oder Ich nennt Fichte "das reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche – nicht das Absolute,...aber das absolute Ich")[56], nämlich das des Idealismus (Hegel setzt es als das Absolute selbst); es ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.)[57]
Dieser Idealismus aber ist widerlegt (nicht das Selbstbe=wußtsein darin, sondern seine Stellung als Absolutes über=haupt), weil er faktisch ist, vom Urfaktum des Bewußtseins ausgeht und dieses absolut setzt, wonach das Absolute ein Faktum wäre.
Die WL indeß geht nicht von einem Faktum aus, sondern von einer "Tathandlung" (Genesis), und so findet sie das abso=lute Ich nicht faktisch (und ohne zu wissen wie), sondern erzeugt es aus der reinen Vernunft (d.i. in reiner Ein=sicht). Sie ist das allein Gültige, das schlechthin zu Intel=ligierende. Allerdings ist Intelligieren immer im Bewußt=sein, doch der Grund des Intelligierens, die Wahrheit als solche "liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen. Es bleibt dieses nur die äußere Erscheinung der Wahrheit, aus der du nicht heraus=kommen kannst"; "das Urfaktum und die Quelle alles Fakti=schen ist das Bewußtsein", "dieses kann nichts bewahrhei=ten.")[58]
Da nichts Faktisches als solches stehenbleiben soll, muß auch das Bewußtsein genetisiert werden, muß sein notwendiger Effekt erkannt werden, denn es ist das Urfaktum, welches auch den höchsten Realismus zu einem in der Wurzel verborge=nen Idealismus macht. Fichte nennt diesen unvermeidlichen und irrationalen Effekt des Bewußtseins, welcher Idealis=mus und Realismus in ihrer Dialektik erzeugt, die "proiec=tio per hiatum irrationalem", "die absolute Projektion eines Objektes, über deren Entstehung keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist.")[59]
Dieser absoluten Projektion der Faktizität können wir uns faktisch nie entziehen, weil alles, was wir haben und was

ist, im Bewußtsein (und damit dialektisch gegeben) ist; dennoch sollen wir sie nicht als an sich wahr gelten lassen, sondern eben als Resultat und Wirkung des Bewußtseins erken=nen (andernfalls führte sie uns, weil sie dann die Relation vom Absoluten trennt, in den absoluten Relativismus und zuletzt in den absoluten Skeptizismus).
Hätten wir vollständige Einsicht in unser Bestimmen, so könnten wir diesen Projektionsprozeß einsichtig durchschauen und aufheben, könnten unsere gesamten Möglichkeiten verwirk=lichen (nicht nur in unendlicher Annäherung). Doch diese Einsicht fehlt uns. In der Bestimmung projiziert uns das Be=wußtsein absolut faktisch ein Objekt, dessen Bestimmung, Projektion und Bewußtsein wir zwar wissen (das Daß), nicht aber alle Bedingungen, die gerade zu diesem Objekt geführt haben (das Wie), etwa daß uns dieses eine Objekt hier und jetzt als Tulpe, als Hund oder als Baum erscheint. So wissen wir zwar unser unmittelbares Bestimmen, nicht aber alle Fak=toren, die in secundo zu eben dieser Bestimmung geführt haben. Dieser Prozeß ist faktisch so, wir können uns ihm niemals entziehen; doch intellektuell können wir ihn durch=dringen, nämlich dann, wenn wir wissen, warum er so ist und so sein muß; dadurch sind wir in der Lage, seine vorher irra=tionale Wirkung aufzuheben: der hiatus bleibt, das irratio=nalis fällt.
Wenden wir nun die Erkenntnis über den "hiatus irrationalis" des Bewußtseins in dem bisher höchsten Realismus und seinem Ansich an, so stellt sich heraus, daß auch es im Grunde vom Bewußtsein abhängt, und daß er hier selbst "als ein bisher nur in seiner Wurzel verborgen gebliebener Idealismus aufge=deckt ist; er ist im Grunde faktisch und projectum per hia=tum und besteht nicht vor seinem eigenen Gericht")[60], denn sein Ansich wird dadurch zur Relation (des Bewußtseins). Als solches müssen wir es aber als absolut sein sollendes unbe=dingt ablehnen.
"Dieses entdeckt, war im Ansich durchaus alles, was auf Re=lation deutet, fallen zu lassen, und da blieb denn nichts übrig, als das bloße reine Sein, als absolute, in sich selber geschlossene Einheit, die nur vorkommen kann in sich selber,

und zwar in ihrem eigenen unmittelbaren Vorkommen oder Leben; die daher eben immer ganz vorkommt, wo ein Leben nur stattfindet, und nicht vorkommt außer ihrem Vorkommen, da= her als absolutes Ich vorkommt...Überhaupt kann man sich diese höchst einfache Einsicht unter unendlich verschiede= nen Gestalten denken, wenn sie uns einmal klar geworden. Ihr Geist ist, daß das Sein eben nur unmittelbar im Sein oder Leben ist, und daß es nur als ganze und ungeteilte Ein= heit ist.")[61]

Das Sein ist nur als absolutes Leben, und als sonst nichts. Es kann niemals Gegenstand des Bewußtseins sein, weil es das Leben selbst des Bewußtseins ist, welches alle Gegen= stände erzeugt und aller Objektivität vorausgesetzt ist. Es ist ein Ich, das sich nicht in Subjekt und Objekt spaltet, sondern aller Spaltung als absolute Einheit vorausgesetzt ist; es steht damit über dem Selbstbewußtsein (und über dem "absoluten Ich" der "Grundlage..."). Sein und Bewußtsein gehen im absoluten Sein vollkommen ineinander über. Als oberster Grundsatz einer Ontologie als Grundlage der Wahr= heitslehre ergibt sich daraus: " d a s S e i n i s t d u r c h a u s e i n i n s i c h g e s c h l o s = s e n e s S i n g u l u m d e s L e b e n s u n d S e i n s , d a s n i e a u s s i c h h e r a u s k a n n ")[62], ein von aller Relation freies Sein und Le= ben im bloßen Akte der Bewußtheit, ein "esse in mero actu". Wollen wir dieses absolute Leben darstellen, so können wir dies nur, indem wir es objektivieren und damit dialektisch spalten; daher müssen wir einsehen, daß diese Objektivität, diese Spaltung und die Dialektik selbst als solche nichts bedeuten, sondern nur das Leben als solches, das ihnen vor= ausgesetzt ist und sie im Erkenntnisprozeß erst erzeugt. Von uns, die wir erkennen, objektivieren und dialektisch er= fassen, ist also gar nicht die Rede, "sondern lediglich von dem einen in sich selber lebenden Wir in sich, welches Wir begreifen lediglich durch unsere eigene kräftige Vernichtung des Begreifens, das sich uns hier faktisch aufdrängte.")[63]

Unser bewußtes Ich ist sich nur durch sein Handeln bewußt, d.h. licht. Im Erkennen und in der Einsicht, also in der

Tätigkeit unseres Geistes, konstruieren wir spontan dieses reine Leben (immer aufs neue), und es wird erst in einer zweiten Einsicht objektiv (als vergangen, als Tat). Auch das bewußte Ich stellt sich als Objekt erst her durch seine subjektive Tätigkeit des Verknüpfens der einzelnen (und vor= bewußten) Bewußtseinsmomente-und modifikationen in einem und durch ein Ich. Dies ist faktisch so und geht eben auf jenes absolute Ich als aktuelles Leben selber zurück: als befreites Intelligieren, reines Handeln können wir es aus Begriff und Intuition, welche ein bestimmtes Objekt absetzen, erfassen, und welche "vernichtet" werden, um das Intelli= gieren zu befreien.

Der Weg zur Einsicht in das Absolute ist die reine Vernunft als aktuelle Tätigkeit, nicht ihre Objektivation und die Aussage, dies und das sei Vernunft, sondern sie wirklich und ernsthaft zu treiben, ihr in Einsicht unser Wollen zu unterstellen, um dadurch zur lichten Einheit von Wollen, Denken und Sollen zu gelangen.)[64]

Gerade aus der bloßen Objektivierung der Vernunft und der Verabsolutierung dieser Konstruktion ergibt sich ja letzt= lich der absolute Skeptizismus, denn die so objektivierte und verendlichte und verunstaltete Vernunft vergißt sich und ihr Leben darüber, kann sich nicht mehr in ihrer Ganz= heit erfassen und sucht sich nun endlos, ohne jemals auf sich selber als ihr Wesen zu kommen. Doch im reinen, leben= digen, lichten Tun, "in der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt.")[65]

"Nur der Vernunft, dem vom Selbstbewußtsein gereinigten Sehen, geht eine Weise des Geistseins auf, die lebendiger und einheitlicher ist als die Tätigkeit und Einheit des Selbstbewußtseins. (Die Wahrheit liegt also höher als das Selbstbewußtsein, das nur Erscheinung ist. Dabei freilich erhält der Idealismus sein Recht zurück: Sein Prinzip, das Selbstbewußtsein, ist erste Erscheinung der Wahrheit und das Einheits-und Sonderungsprinzip aller Phänomene). In der organischen, nur zu lebenden Einheit von Sein und Leben (Denken) besteht die Einheit, welche die Übereinstimmung von

Denken und Sein ermöglicht. Und dies 'reine Sein', das alles Wahre begründet, ist eben darum das zuhöchst Wahre oder das Wahre an sich - die Wahrheit und das Leben.")[66]
Allein durch die reine Vernunft ist uns die Möglichkeit des Wissens gegeben, gleichgültig, was da gewußt wird. Doch erst, wenn wir dies erkennen und reine Vernunft als solche wissen, können wir bewußt und licht den Weg der reinen Ver=nunft gehen, zum reinen Wissen kommen und wahrhaft leben, denn **dies** bedeutet nichts anderes als Möglichkeiten der Vernunft verwirklichen: das unmittelbare Vollziehen des Ich selbst in der Einsicht.
In der Einsicht durchdringt das Licht als qualitative Ein=heit die Zweiheit des Einzusehenden; eine Zweiheit, die aus dem, wie Fichte dann im zweiten Teil der WL 1804 ausführt, absoluten V o n des W i s s e n s resultiert: "das Licht ist die das Von durchdringende qualitative Einheit")[67], und das ganze Denken über das Licht "hat seinen Grund im Lichte selber, nicht mehr als qualitative, sondern als eben weiter unerforschliche Einheit ")[68], weil ja jedes mögliche Denken, jeder Bewußtseinsakt überhaupt, Vollziehen des Lich=tes selber ist.
Wir sind daher nur im Wissen, als Wissende, als "Lichtvoll=ziehende". "Wir daher, mit unserem unmittelbaren Sehen sel=ber, seinem ganzen Inhalte nach, sind die Urerscheinung des unzugänglichen Lichtes, in seinem Ureffekte, und a - b ist bloße Erscheinung der Erscheinung. Und so ist denn das Ur=faktische; die absolute Objektivierung der Vernunft als sei=end, genetisch, aus dem Urgesetze des Lichtes selber er=klärt; und unsere Aufgabe in ihrem höchsten Prinzipe ge=löst.")[69]
Indem das Absolute erscheint, erscheint es als Reflexion und in der Reflexion als bestimmte Erscheinung a - b, die als Urerscheinung Ich ist: Ich als Erscheinung des Absoluten erscheint sich in der Reflexion (dialektisch) als Ich, wel=ches so die Erscheinung der Erscheinung ist.

Damit ist der erste Teil der WL 1804 - und für unsere Ab=handlung die Ableitung der Dialektik - abgeschlossen, "und vollendete, was man als einen ersten Theil der WL aufstellen

könnte, die reine W a h r h e i t s - u n d V e r = n u n f t l e h r e ")[70].
Die Erkenntnismethode hierzu war dialektisch-reduktiv: "Wenn das Faktum (die Synthese) so, dann muß...". Wir konn=ten von der Wirklichkeit ausgehen, sie hinterfragen und in einem dialektischen Erkenntnisprozeß (der auf den inneren Widerspruch der jeweiligen Synthese evident reflektierte) auf immer einfachere Positionen bringen. Nun haben wir die absolut faktische Position, das absolute Prinzip erreicht, das Absolute ist mit absolut faktischer Evidenz gesichert (dieses absolute Faktum der Evidenz genetisiert der zweite Teil der WL 1804 und kommt dadurch zur Evidenz der Evidenz), die Wirklichkeit des Bewußtseins ist evident erkannt als die Erscheinung des Absoluten.
In Hinsicht auf die Ableitung der Dialektik fehlt uns aller=dings noch der eigentliche "Antrieb" der Dialektik; dieser wurde zwar schon erwähnt, aber noch unvollständig, nämlich im Zusammenhang damit, daß die synthetische Vereinigung nicht als Angabe eines gemeinsamen Grundes, sondern **in der** A u f g a b e für einen Grund auftritt, was nichts anderes bedeutet, als daß wir in freier Selbstbestimmung unserer Tätig keit diesen Grund finden s o l l e n , um die gesuchte Syn=thesis zustande zu bringen (womit jedes Erkennen per defi=nitionem zu einem ethischen Akt wird).
Wir führten vorhin aus: das Bewußtsein ist die äußere Exi=stentialform der Wahrheit, nicht der Grund für Wahrheit. Es sagt uns, daß etwas ist. Das Ist ist aber nicht notwendiger=weise wahr, sondern nur möglicherweise (ist hypothetisch) und s o l l daher auf seinen "Wahrheitswert" hin unter=sucht werden, soll genetisch auf sein Prinzip gebracht und als Resultat eines von diesem Prinzip bestimmten Werdenspro=zesses begriffen werden.
Zugleich bedeutet dies, daß wir den "hiatus irrationalis" nicht einfach als absolutes Faktum als unerkannt und also als irrational stehen lassen müssen, sondern daß wir sein Prinzip (und damit das Prinzip der Dialektik selber, die ja aus dem hiatus entsteht) erkennen können, womit das Wissen die Lücke zwischen sich und dem Absoluten genetisch (nicht

faktisch) schließen kann. Wir wissen dann, warum hier eine Lücke sein muß, warum (und nicht nur daß) eine, faktisch allerdings unaufhebbare, Projektion stattfindet. Also: "Dem hiatus irrationalis, als solchem, d.h. der absoluten Prinzipienlosigkeit als solcher, soll ihr Prinzip nachgewieβen werden...Die ideale Selbstkonstruktion des Seins wird per hiatum absolut projiziert, also zu einem absolut faktisch, und äußerlich Existenten gemacht. Diese Existenz nun ...als absolute Existenz, kann durchaus kein höheres Prinzip in der Sphäre der Existenz erhalten, und ist insofern prinzipienlos. Sein Prinzip in dieser Prinzipienlosigkeit ist eben die Projektion selber...Es ist ihr ein Prinzip zu geben...als Akt überhaupt. Welches wäre dieses Prinzip?")[71]
Unsere Aufgabe besteht sonach darin, das synthetisch-analytische Prinzip zu finden, das der idealen (und daraus der realen) Selbstkonstruktion des Seins (im Bewußtseins) zugrunde liegt. Zu diesem Zweck bedenken wir, wie Fichte uns auffordert, den gesamten Weg und die Methode unserer bisherigen Überlegungen und Erkenntnisse: Alles, was überhaupt gedacht, vorgestellt und in einem Urteil formuliert werden kann, bauen wir (wie schon gezeigt) in Wahrheit als Hypothese auf. Ein Ist bedeutet daher eigentlich: "Es s o l l gelten, daß...!", und: "Wenn gilt, dann...". Das heißt: Jede Behauptung, jedes Urteil über ein Ist hat einen Geltungsanspruch, ohne den es nichts wäre, der bestimmte Bedingungen hat und der bewahrheitet werden soll. Dieser Geltungsanspruch kann nicht durch die (durch eine projectio per hiatum irrationalem gesetzte) Faktizität bedingt sein, also durch ein Ist, weil auch diese Bedingung wieder gelten müßte ad infinitum (und wodurch jede mögliche Wirklichkeit automatisch die gesollte und damit vernünftig wäre). Er ist deshalb die in ihm notwendige kategorische Forderung: "Wahrheit s o l l sein!" Die Erfüllung dieser Forderung ist notwendig jeder möglichen Behauptung und Theorie, jedem möglichen Urteil als absolute Aufgabe (und Grund) vorausgesetzt, ohne welche überhaupt keine Aussage über irgendetwas möglich wäre.
Es ist daher dieses S o l l , das jeder unserer geistigen

Handlungen notwendig zugrundeliegt, und es "hat nun immerfort, uns unbeachtet, in allen unseren bisherigen Untersuchungen die erste Rolle gespielt. Soll es zu dem und dem, zu einer Realisation des Durch usf. kommen, so muß usw.; in dieser Form ging unsere Einsicht immer einher. Kein Wunder daher, daß nach dem Fallenlassen alles Übrigen allein uns das noch übrig bleibt, was in allen diesen Fällen das wahrhaft Erste war.")[72] Nämlich das S o l l .
Eingedenk der überragenden Bedeutung des Soll fordert Fichte nun im weiteren Fortgang der WL 1804 auf, das Wesen des Soll mit ihm reiflich zu überlegen und führt dazu aus, daß im Soll eine innere Selbstkonstruktion ausgedrückt sei, "ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen, und auf sich selber Ruhen,...dem problematischen Soll liegt durchaus nichts weiter zu Grunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äußeren Grund; denn hätte es einen äußeren Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß...Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatz eingesehenen Seins an sich, ein innerliches lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend,und tragend sich selber, reines Ich usf.... erst jetzt in der Reflexion darüber, welche wohl eben als proiectio per hiatum, nach der obigen Methode aus dem Soll selber, als seinem Principe, zu erklären sein dürfte, machen wir uns von ihm, und es von uns los. Sonach dürfte wohl dieses Soll, rein und lauter in seiner Einheit, und ohne allen Zusatz, die unmittelbare, d.h. durchaus nicht weiter zu construirende, sondern unmittelbar in der Construction der Sache selber gebende, ideale Sichconstruction des Seins selber sein: - dagegen die oben von dem Soll aus selber problematisch gesetzte Construction desselben, so wie das innere Sein dazu erst ihre Projektion per hiatum, daß wir daher Aussicht hätten, an diesem Soll endlich ein Princip gefunden zu haben, welches in sich selber Construction und Sache, I d e a l und R e a l ist, und Eins nicht sein kann ohne das Andere, welche Zweiheit nun eben in unserer objektivirenden Betrachtung der W.L., welche dadurch sich selbst, als an sich gültig, aufgäbe, liegen möchte.")[73]

Im Soll liegt demnach die Einheit von Idealität und Reali=
tät, es ist jedoch nicht diese Einheit selber, sondern ihr
Ausdruck, ihre Äußerung, die uns als zu erfüllende Aufgabe
für einen Grund erscheint, und vermittelt relatives (reales,
empirisches) Sein (zu dem es problematisch steht) und abso=
lutes Sein - Vernunft - (zu dem es kategorisch steht) mit=
einander, indem es kategorisch fordert, das (ohne Evidenz
problematische) Bild des Seins (im Bewußtsein) soll sein
das evidente Bild des absoluten Seins selbst, d.h. das
wahre Bild des Absoluten. Nur unter dieser Voraussetzung sind
sicheres und unsicheres Wissen, Wahrheit und Unwahrheit von=
einander zu unterscheiden. Das Soll führt uns daher, solange
wir das wahre Bild noch nicht absolut evident haben, zu nur
problematischen Bildern, mit der kategorischen Forderung an
uns, sie zu bewahrheiten (und dazu bestimmte Bedingungen zu
erfüllen).
Dabei sind Wir es als Individuen, die diese Problematizität
frei-willentlich annehmen und diese Aufgabe erfüllen, diese
Problematizität tragen und halten (und nicht, wie die Dog=
matiker, einfach kategorisch abschneiden, oder wie die abso=
luten Skeptiker, kategorisch setzen, wodurch ihnen alles
problematisch erscheint). Nur unter der Bedingung der Frei=
heit haben wir ein Soll. Haben wir es aber einmal angenom=
men und halten konsequent an ihm fest, so trägt es uns nach
seiner eigenen Gesetzmäßigkeit dialektisch mit sich fort:
"X soll gelten, so muß...!")[74]
Das Soll sucht also ein Prinzip zu seiner problematischen
Setzung des Ist und will das Sein nur unter der Bedingung
eines Prinzips gelten lassen: Es will nur ein genetisches
Sein oder Genesis des Seins. Somit ist das Soll "absolutes
Postulat der Genesis" und in seinem innersten Wesen selbst
Genesis und fordert als selbst noch faktisch eine Genesis
zu seinem eigenen Grund, eine absolute Sichgenesis der Gene=
sis (die Fichte im weiteren Fortgang der WL 1804 durchführt),
welche zuletzt zum absoluten Wissen der sichverstehenden Ver=
nunft (Wissen im Wissen) und vernünftigen Sichverstehen als
Verstand der Vernunft führt (Wissen des Wissens).

Wissen ist ein Prinzipiieren (nämlich des absoluten Lebens

in sich), gibt der absoluten Sichgenesis, also seinem eigenen
absoluten Leben, ein Prinzip, erscheint so in sich selbst,
setzt sich in sich ab als positive Negation (Verstand) der
absoluten Genesis, als fertiges und bestehendes Resultat,
als ein angebliches Sein außer dem Wissen, welches sich her=
ausgestellt hat als ein fertiges und bestehendes Sein des
Wissens: Das innere Sein des Wissens (Vernunft) projiziert
(und objektiviert) sich als äußeres Sein (Verstand) und er=
scheint sich nun per hiatum als außer sich selbst seiend.
Wir vollziehen die Einsicht dieses Zusammenhanges und sind
darin das absolut Unmittelbare, haben also die Vernunfter=
kenntnis eines absoluten Prinzips (der ursprünglichen Sub=
jekt - Objekt - Spaltung).
Alle nichttranszendentalen philosophischen Systeme bleiben
in dieser Projektion hängen, ohne das Projizieren zu erkennen
und einsichtig zu durchdringen, bleiben so, wie Fichte
schreibt, "irgendwo in einem todten Sein und Bestehen" hän=
gen. Leitet nun solch ein System dieses tote Sein in seinem
inneren Wesen durch Setzung eines höheren Prinzips der abso=
luten Genesis ab (wie die WL eben getan), so kommt es notwen=
dig zur positiven Negation der Genesis, ein Sein, welches
immer noch tot ist, doch, so Fichte, einfach und nicht dop=
pelt tot, weil es nicht das Sein eines Objektes ist (aus
dem als tot nur ein totes Wissen "abgeleitet" werden kann),
sondern das Sein des Wissens. Wir jedoch sind eindeutig auf=
gefordert "hier klar einzusehen, daß dadurch von uns noch
Nichts geleistet ist, indem sogar dieses durchdrungene Sein
des Lebens " (das Wissen) "wiederum ein mittelbares und abge=
leitetes wird aus dem, was uns jetzt allein übrig bleibt, der
Einsicht des Zusammenhangs.")[75]
Durch diese Einsicht der Einsicht "erheben wir uns in das
eigentliche transzendentale Wissen, die WL, und durch Re=
flexion auf diese Einsicht in die Genesis des Prinzips des
abgeleiteten Seins des Wissens, "und zwar nicht bloß fak=
tisch, und uns daher selber faktisch,...sondern objektiv und
intelligibel, so daß wir faktisch einsehend zugleich das Ge=
setz des Einsehens durchdringen.")[76]
Das problematische Soll hat sich auch hier als in einen Zu=

sammenhang-bringen gezeigt und deutet damit hin auf ein "aus ihm erschaffendes, bedingendes und bedingtes Glied an=knüpfend an ein...unabhängig von diesem Soll und seinem gan=zen Effekte ursprünglich vorhanden sein müssendes Wissen")[77], nämlich auf ein absolutes Wissen, auf das sich das Soll be=zieht (und welches durch es realisiert wird). Es ergibt sich daher ohne unser Zutun als Prämisse, worin wir selbst mit dem absolut in sich selber tätigen Lichte zusammenfallen (weil wir wissend das absolute Wissen voraussetzen und im Ergreifen des Soll vollziehen).
Als Folge ergibt sich uns ganz klar der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Wissen aus dem Prinzip des Seins des Wissens (das wirklich seiende Wissen), und dem transzendentalen Wis=sen, welches dieses Prinzip einsichtig-genetisch durch=dringt.
Das sich nun einstellende Soll führt uns nicht mehr still=schweigend (und von uns ungewußt), wie im gewöhnlichen Wis=sen (das deshalb immer problematisch bleibt), sondern als selber genetische Prämisse, die wir wissen und von der wir wissen, wohin sie uns führt.
Damit ergeben sich zwei Disjunktionsfundamente: das wirklich seiende Wissen (Verstand), und das transzendentale Wissen; beide haben im Soll sowohl ihre Einheit als auch ihre Unter=scheidung.
(Stehen wir nur im gewöhnlichen Wissen, so wissen wir nicht, daß alle seine Setzungen problematisch und nur hypothetisch sind. Wir beziehen uns darin zwar notwendigerweise auf das Absolute, aber nur formal, inhaltlich bestimmen wir es ganz willkürlich - wie z.B. der Materialismus - . Erkennen wir je=doch die Problematizität und Vorläufigkeit alles gesetzten Seins und den Grund davon, nämlich das problematische Soll, so können wir aus dem Charakter des gewöhnlichen Wissens herausgelangen, indem wir das Soll selbst ergreifen und gene=tisieren und dadurch auf das es bedingende Absolute kommen.
Die Prämisse beider Disjunktionsfundamente ist das "ursprüng=lich vorhanden sein müssende Wissen". Der Unterschied ist, daß im gewöhnlichen Wissen diese Prämisse ungewußt und höch=stens faktisch bleibt, ein nur formaler Zielpunkt, womit

dieses Wissen aus sich heraus nicht aus seiner Problematizi=tät herausgelangt. Im transzendentalen Wissen dagegen wird diese Prämisse genetisch, weiß sich das Wissen selbst und durchdringt sich, geführt von dem problematischen Soll, bis es diese Problematizität - seiner jeweiligen Setzungen - abgetragen hat in der Kategorizität des absoluten Wissens).
Auch das transzendentale Wissen ist an die innere Wurzel der Problematizität gebunden, nämlich das innere sich selber Er=schaffen, Tragen und Halten des Soll, welche identisch ist mit dem freien Wir; es will diese innere Wurzel der Proble=matizität wissen und genetisch durchdringen bis auf ihren absoluten Grund. "Es kommt daher nur darauf an, diese innere Problematizität zu vernichten, dadurch, daß in ihr selber Kategorizität aufgezeigt werde, und dadurch unsere Einsicht ihrer Wahrheit, Notwendigkeit und absoluten Priorität nach zu rechtfertigen. Sodann erst gilt der Schluß, den wir hier nur vorläufig gedacht haben, kategorisch: der, daß beide Glieder, die Sichgenesis des Wissens und das Sein desselben gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in der geneti=schen Einsicht der Einheit beider vorkommen.")[78]
Das Soll soll die Genese des Wissens nicht in alle Unendlich=keit "antreiben" (und damit auflösen), sondern die durch das Soll initiierte Bewegung des Wissens ist nur möglich, wenn sie an ihr Ende kommt, wenn alles erscheinende Wissen in dem es bedingenden absoluten Wissen aufgeht und zu sich selbst kommt. Erst dann geht das Wissen als solches (die Evidenz der Evidenz) und das absolut faktisch Absolute (Wis=sen im Wissen, das Evidente) in der genetischen Einsicht der Einheit beider auf, bis zu dem Resultat:
Im Wissen also projiziert und prinzipiiert sich das Absolute absolut faktisch (für uns so) als Intuition und Begriff des Wissens. Diese absolute Faktizität erscheint uns als Bewußt=sein (von Ich und Welt), welche (und welches) wir unserem absoluten Vermögen zufolge durch Erkenntnis "entfaktisieren", "vergeistigen" und "verichlichen" wollen.
Das Sein des absoluten Faktums ist ein Effekt des Urfaktums Bewußtsein, und dies wiederum ein Effekt des Sichprojizierens des Absoluten: das Sichanschauen des Absoluten im lebendigen

Wissen. Das Wissen selbst ist die Selbsterscheinung, Selbst=anschauung und Selbstempfindung des Absoluten (d.h. eigent=lich: in Uns als Wissen und Einsicht erscheint das Absolute real und entfaltet sich durch unsere Erkenntnis, durch unser geistiges Handeln. Wir als Wissen sind durch das Leben und die Kraft des Absoluten das Tun und Bilden, während das ob=jektive Sein von Ich und Welt, das Gewußte, das Gebildete und also Vorgestellte ist).

Das Absolute als Erscheinung w i l l (welcher Wille uns als Soll erscheint) zu sich selber kommen, und so hat das abso=lute Wissen seinen absoluten Zweck in sich selber:

"Das gesamte Resultat unserer Lehre ist daher dies: das Da=sein schlechthin...vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissen, hat nicht seinen Grund in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Wert, und alles Übrige ohne Wert.")[79]

Das absolute Wissen ist die reine Gewißheit als solche, das reine Licht der Erkenntnis, rein und für sich. Es ist erst verwirklicht, wenn alle Wirklichkeit in ihm aufgegangen ist. Daher ist es Sinn und Zweck des Lebens jeden Ichs, ist es das eigentliche Leben selbst, und alles andere Leben (näm=lich des noch Ungewissen) hat nur Sinn und Zweck auf diese seine Bestimmung hin: zur absoluten Gewißheit, zum Leben und zum Lichte selber zu werden.

Zuletzt "ist der letzte Zweck der, daß der Mensch zum ewigen Leben, zum Haben dieses Lebens, und seiner Freude und Selig=keit, in sich selber und aus sich selber komme. Worin be=steht denn nun das ewige Leben?...das Urgesetz und sein ewi=ges Bild erkennen; bloß erkennen...ist das Leben.")[80]

\+ \+ \+

C) DIE DIALEKTIK BEI HEGEL UND DIE TRANSZENDENTALE KRITIK DARAN

Nach transzendentaler Auffassung gibt Hegel, im Gegensatz zu Fichte, keine B e g r ü n d u n g der Dialektik der Erfahrung, sondern nur eine B e s c h r e i b u n g , "und das, weil die Sphäre der dialektischen Bestimmung als ge=schlossene gesetzt ist, die nicht über das Ichbewußtsein als Möglichkeit denkender Selbstbestimmung eröffnet wird.")[1]

Hegel abstrahiert in seiner Philosophie bis zu den beiden Disjunktionsgliedern, die ihm faktisch übrig bleiben: inneres Leben des Lebens (absoluter Geist, jedoch im Urbe=griff verblieben) und äußeres Leben des Lebens (Ich und Natur aus dem Urbegriff). Wie Fichte kommt auch Hegel zum faktischen Urbegriff. Im Unterschied zu Fichte genetisiert Hegel den Urbegriff (die Ursynthese) nicht mehr, um die da=hinterliegende Einheit zu erreichen, sondern setzt ihn selbst (und damit das Selbstbewußtsein) als die eigentlich absolute Einheit (das Absolute selbst) an; dadurch bleibt bei ihm der "hiatus irrationalis" unerkannt und unüberwunden, und die Dialektik wird absolut; Hegel setzt damit die "Ur=zweiheit" als absolute Einheit.

Mit diesem Ansatz überschreitet Hegel das uneingesehene Ur=faktum des Wissens nicht, hebt die Urspaltung nicht auf, sondern beginnt mit ihr, mit der Urzweiheit, als dem Wesen des Absoluten selbst und der Dialektik als dessen Leben an sich. Hegel bleibt, wie Fichte über das gemeinsame Kennzei=chen aller nichttranszendentalen Systeme schreibt, "irgend=wo in einem todten Sein und Bestehen" stecken; sein System leitet nämlich das Sein der wahrnehmbaren Realität in seinem inneren Wesen durch Setzung eines höheren Prinzips (Selbst=bewußtsein) der absoluten Genesis ab, ebenso wie die WL, und kommt damit notwendig zur positiven Negation der Genesis (Sein des Wissens), doch ist dieses Sein des Wissens als positive Negation der Genesis nach Fichte immer noch tot, wenn auch nur einfach und nicht doppelt, weil es nicht das Sein eines Objektes ist, sondern das des Wissens; aber auch

dieses müßte noch genetisiert werden. Daher sind wir aufge=
fordert "hier klar einzusehen, daß dadurch von uns noch
Nichts geleistet ist, indem sogar dieses durchdrungene Sein
des Lebens wiederum ein mittelbares und abgeleitetes wird.
...")[2].
Diese in Hegels System nicht durchgeführte Ableitung und das
daraus folgende Hängenbleiben im (wenn auch absoluten) Fak=
tum zieht die Möglichkeit einer Unterscheidung nach sich
und zeigt damit das Nichtlösen der eigentlichen Aufgabe an,
alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit, mit
der Folge: "Wer in oder an dem, was ein philosophisches
System als sein höchstes setzt, irgendeine Distinktion als
möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.")[3]
Denn eine Philosophie, "die nicht das wahre Absolute zu dem
ihrigen macht, da nur ein Absolutes ist, überhaupt das wahre
Absolute gar nicht hat, sondern nur ein R e l a t i v e s ,
ein Produkt einer von ihr nur nicht wahrgenommenen Disjunk=
tion, welche aus demselben Grunde seinen Gegensatz haben
muß.")[4]
Da Hegel die absolute Faktizität des Wissens (und der Reflex=
ion) nicht genetisiert, sondern als das eigentliche Absolute
setzt, verbleibt er letztlich in der Faktizität des Urbe=
griffes und des äußeren Leben des Lebens, macht damit das
objektivierte Sein des Wissens, das wirklich seiende Wissen
(nicht das transzendentale) zum absoluten Prinzip, zur abso=
luten Einheit. In der Folge davon wird die Dialektik zum
(**a b s o l u t empirischen**)Ausdruck des wirklich seienden
Wissens (als Absolutheit, als Gott), der zuletzt ungeneti=
siert gebliebenen absoluten Faktizität und Wirklichkeit,
wirkliches Lebensprinzip der Wirklichkeit und aus der Wirk=
lichkeit (projiziert in die Göttlichkeit), womit in letzter
Konsequenz "das reine Ich...mithin gleichsam entäußert, d.h.
außer(sich)gesetzt" wird, und mit ihm die Dialektik selbst:
der Weg in eine Objektivierung und schließlich Materiali=
sierung der Dialektik nimmt seinem Anfang.

\+ \+ \+

I) Das Grundkonzept der Philosophie Hegels im Umriß

Hegel ist Pantheist, Panlogist und absoluter Idealist. Er
leitet aus einer in sich selbsttätigen logisch-dialektischen
Denkbewegung den Erkenntnisinhalt ab und macht ihn begreif=
lich. Zugleich erblickt er in der Welt selbst die Entfaltung
eines objektiven Denkens oder Gedankeninhalts, des Begriffs.
Als primär und absolut setzt er den Geist (Idee, Vernunft,
Denken, Begriff), welcher sich sowohl in der Natur als auch
im Bewußtsein entfaltet, um sich von seiner absoluten Ob=
jektivität über die Subjektivität mit sich selbst (in einer
Subjekt-Objekt-Einheit) zu vermitteln und so zu sich selbst
zu kommen.
Der vernünftige Mensch ist "die subjektiv tätige Idee", die
Natur ist der "Prozeß der objektiv seienden Idee"; "das Lo=
gische" als das Ansichseiende der Idee "wird zur Natur und
die Natur zum Geiste". Alles Seiende und alles Bewußtsein,
alle Realität und alle Idealität, sind bei Hegel die Mani=
festationen des absoluten Geistes, der sich auf diese Weise
absolut praktisch zu sich selbst entwickelt und dadurch zu
sich selbst kommt, zu seiner eigenen Anschauung.
In der "absoluten Idee" setzt Hegel eine Vernunft außerhalb
und unabhängig von der menschlichen Vernunft an, welche als
Logik, d.i. Dialektik, die Bewegung des absoluten Geistes
in seiner Absolutheit ist, der sich in seiner unendlichen
Tätigkeit (und Selbsterzeugung), d.i. absoluten Praxis, mit
sich entzweit, in sich aufspaltet in seine zwei Prinzipien,
Natur und Bewußtsein, und über den Menschen und in ihm, als
der Vermittlung von Natur und Geist, wieder zu seiner ver=
lorenen Einheit, auf neuer qualitativer Stufe, kommt.
Sowohl der Mensch, als Verbindungsglied zwischen Realität
und Idealität, als auch die Natur, sind durch ihre Teilhabe
an der absoluten Idee von dieser beseelt und von derselben
Gesetzlichkeit durchdrungen; die Natur bewußtlos, der Mensch
bewußt.
Hegel geht konsequenterweise noch weiter, indem er glaubt,
die Natur könne deduktiv abgeleitet werden (und nicht nur
induktiv), und ist sich in seiner Naturauffassung mit
Schelling einig, der ebenfalls, um Subjekt und Objekt zu=

sammenzubringen, eine allgegenwärtige und alleserschaffende "Weltseele" annimmt.
Hegel setzt hier ein blindes und sich nicht bewußtes gei= stiges Prinzip an, welches sich zu Materie und zu Leben mit seiner unendlichen Mannigfaltigkeit entwickelt, um zum Men= schen mit seinem Bewußtsein (und Selbstbewußtsein) zu ge= langen, und damit aus seiner blinden Bewußtlosigkeit zum Wissen und zur Anschauung seiner selbst durch einen histo= risch sich entfaltenden Entwicklungsprozeß (womit die Ge= schichte selbst zum empirischen Entwicklungsprinzip des Ab= soluten wird, d.h. zur Erscheinungsweise des Absoluten in der Zeit).
Den wirklichen Gang des Geistes zu sich selbst begreift Hegel also als Weltgeschichte. In ihr entfaltet sich der Geist in der ihm notwendigen Weise und stellt sich nach und nach dialektisch her in seiner Vollkommenheit. Das heißt: der Geist fällt in die Zeit und hat eine Geschichte. Dazu denkt Hegel Tätigkeit und Sein zusammen: der Geist als reines Tun schafft im Tun das Sein und stellt sich dadurch als real selber her. "Der Weg des Geistes ist der seiner Arbeit, die den Stoff bearbeitet und formiert, von seiner Gestaltung zur nächst höheren sich wendet, bis am Ende die vollendete Ge= stalt, die Idee als Einheit des innerlich vorgestellten 'Begriffs' und der äußerlichen Materie in Erscheinung tritt. Die Idee ist nun wirklich in der fertig 'hergestellten' Ge= stalt; die Arbeit des Geistes ruht erst, wenn er sich als Idee 'vollendet' und in ihr - der Idee - das All des Seien= den 'aufgehoben', zum Bild geworden ist, welches die Tat des Geistes gebildet hat.")[6]
Bei dieser Tätigkeit kommt der Geist zur Natur, über sie zum Menschen und durch ihn (und seine Tätigkeit) zu sich selbst. Das Hervorgehen der Naturwelt bezeichnet Hegel als ein "un= tätiges Hervorgehen", "ein bloßes Bewegen in dem widerstands= losen Medium des Raumes und der Zeit")[7]. Die geistige Men= schenwelt dagegen sei in ihrem Wesen "Arbeit, Tätigkeit gegen ein Vorhandenes, Umbildung desselben")[8], eben die Herstellung des Geistes in der Vermittlung mit dem Seienden.
Damit wendet sich Hegel ab vom statischen Sein der Natur und der Seinsauffassung der klassisch-griechischen Philosophie,

die, etwa nach Aristoteles, nur das als seiend anerkannte, welches, um zu sein, keines anderen bedarf und erst als Immersein ein Gegenstand von Theorie sein kann, und richtet sich auf die veränderlichen Geschicke der Menschenwelt, auf die Praxis der menschlichen Tätigkeit, in der Hegel die göttliche Theorie wirklich werden sieht. Indem Hegel "den Geist als vermittelnde Herstellung und nicht mehr als ein immerseiendes Sein denkt, wird er...von der Naturwelt weg auf die unter Bedingungen der Zeit stehenden erhaltungs- und handlungsbedürftigen Dinge der Menschenwelt gewiesen.")[9]
Dabei wird die Herstellungs **e r f a h r u n g** **der** Menschen= welt wesentlich, die selbstbewußte Vernünftigkeit der Men= schen erst hervorzubringen als das Resultat der Arbeit und der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschen= geschlechts. Geschichte zerfällt nun nicht mehr in die Un= begreiflichkeit eines unbekannten, dumpfen Schicksals, son= dern ist das Herstellungsgeschehen des Geistes zu sich selbst, zu seiner Freiheit, ist die Praxis der (göttlichen) Theorie und zugleich, als reflektiertes Geschehen, die Theorie der Praxis.
Der Sinn von Philosophie erschöpft sich aber nun nicht mehr im "Theoretisieren" über eine immerseiende Natur, einer sichtbaren Göttlichkeit in ihr, und auch nicht mehr in der Kontemplation eines übernatürlichen Gottes (z.B.bei Spinoza), sondern wird sichtbar in den Ereignissen der Menschenwelt, in ihrer Geschichte insgesamt, Weltgeschichte, welche zur Praxis eines sich vervollkommnenden Geistes wird, - und darum zum Gegenstand des philosophischen Denkens überhaupt. Für Hegel ist der Mensch Geist, und Geist ist nur das, wozu er sich selber hervorbringt. Deshalb ist dem Menschen das "Produzieren" seiner selbst, die Arbeit, wesentlich, im Gegensatz zum Tier, welches nicht arbeitet, weil es von Natur aus hat, was es ist und zum Lebenkönnen braucht. Arbeit ist deshalb ein grundlegendes Moment im Herstellungs= geschehen des Geistes, "ein göttliches Tun, ein Werk des Geistes.")[10]
In der Arbeit manifestiert sich die Göttlichkeit mehr als in der Natur, welche dem Menschen nur der Ausgangspunkt ist,den

er umbilden s o l l . Die Arbeit ist deshalb nicht Last und Mühe, sondern dem Menschen wesentlich und eine Auszeich=nung vor allem Lebendigen, ein Zeichen seiner Emanzipation von der natürlichen Unmittelbarkeit und seines Vermögens diese verändern und vergeistigen zu können. "Indem er in der Arbeit die Natur sich unterwirft und nach seinen Zwecken verändert, produziert der Mensch die Bedingungen seines Da=seins - , und er hebt selbst das, was ihm natürlicherweise notwendig ist, zu einer Sache der Freiheit hervor.")[11]
Allerdings ist die Arbeit nur ein "Moment der Befreiung" und umschließt als Sphäre noch nicht das ganze Sein des Men=schen. Arbeit ist die Wirklichkeit des Wirklichen, das Wirk=liche aber ist nach Hegel vernünftig, - als Idee, d.h. erst wenn der Mensch seine Natürlichkeit ("Naturwuchs" bei Marx) abgearbeitet hat, hat er die Bedingungen geschaffen, den Geist als solchen zu verwirklichen; womit Hegel das prakti=sche Tun der Arbeit in der Gesamtheit der Idee aufhebt.
Von daher ist auch Hegels Satz zu verstehen, daß das Selbst=bewußtsein die Entfaltung erhalten soll, welche wir an dem Leben (und seiner Entwicklung zum Menschen) erfahren haben, und zwar als wahre Entfaltung, nicht nur als eine der mög=lichen Entfaltungsweisen (dem Geist gemäß das Selbstbewußt=sein konstituierend), denn dies ist "der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt...oder...der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kennt=nis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist...Diese Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft.")[12]
Hegel beschreibt in der "Phänomenologie des Geistes" das Bewußtsein in der Reihenfolge seines historischen Erschei=nens, bis zur höchsten Stufe, dem absoluten Wissen. Dabei haben die verschiedenen Bewußtseinsqualitäten der einzelnen Entwicklungsstufen in ihrem historischen Nach-und-nach-Er=scheinen dialektisch-logische Konstitutivfunktionen, d.h. die historisch-empirische Geschichte des Bewußtseins (im

"Abendlande") und der Selbsterfassung des Bewußtseins, ist für Hegel zugleich die in der Vernunft notwendig liegende Reihenfolge. Die Natur der Seele ist aber nichts anderes als die Natur des absoluten Geistes in seiner Erscheinungs=form als natürliches Bewußtsein, welches die Idee ist, die in der Natur als Mensch sich bewußt wird, und zwar auf be=griffliche Weise, denn Hegel identifiziert das Absolute selbst und seine Bewegung mit dem im Bewußtsein tätigen Be=griff und dessen selbständiger dialektischer Bewegung.
Danach bilden wir die Begriffe garnicht und ist "der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entstandenes zu betrachten... Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen inne=wohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs..., daß der Gedanke oder näher Begriff die unendliche Form oder die freie schöpferische Tätigkeit ist, welche nicht eines außer=halb ihrer vorhandenen Stoffes bedarf, um sich zu reali=sieren.")[13]
Denken und Erkennen sind demnach Manifestationen und Äußerun gen des absoluten Begriffes oder des Absoluten selbst; der Begriff ist das absolute Prinzip, das im Menschen wirkt und den Weg des natürlichen Bewußtseins bestimmt, welches "die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorge=steckter Stationen durchwandert."
Die reine Logik oder die Dialektik ist für Hegel somit das absolute Leben des absoluten Geistes selber und "ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich des=wegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem eigenen Wesen vor der Erschaffung der Natur und seines endlichen Geistes ist.")[14]
Eine wesentliche Folge dieser Konzeption ist die indirekte Determination des Menschen und der Verlust der Freiheit, die sich nun zu einem subjektivistischen Schein verwandelt.
Das Ich erscheint historisch (der Gesetzlichkeit der abso=luten Idee gemäß) als zunächst subjektiv und muß nun diese reine, unmittelbare Subjektivität abtragen. Es hat somit in

seiner Reflexion immer nur eine subjektive (und von der je= weiligen historischen Situation vermittelte) Vorstellung zur Hand, die es erst im Nachhinein durch eine sekundäre Reflex= ion objektivieren kann. Aber auch diese sekundäre Reflexion bedarf der Objektivation durch eine erneute, tertiäre, Re= flexion, der es ebenso ergeht, wie den vorhergegangenen usw. ohne Ende. Wahres Denken ist dann prinzipiell nur möglich, wenn ich alle meine Reflexionen auch als objektiv zur Ver= fügung habe, was aber ebenso prinzipiell in einem unendli= chen Regressus endet. Mein Handeln bleibt so immer dem Den= ken voraus, denn die Realität zwingt mich zu einem bestimm= ten Handeln, nicht aber zu einem bestimmten Denken (dessen Bestimmungen ich immer weiter verschieben kann), ich kann folglich nie reflektiert handeln. Zuletzt ergibt sich da= raus meine Determination durch die Realität und eine unauf= hebbare Kluft zwischen Idealität und Realität, d.h. durch mich unaufhebbar, da ich die Gegenstände nicht, wie ich es müßte um frei zu sein, reflektiert bewegen kann, sondern das unreflektiert, mit noch nicht beendeter Reflexion, tun muß.

Da aber meine subjektive Vernunft letztlich mit der Vernunft in der Natur identisch ist, und ich meine Reflexion und da= mit mein Handeln nicht habe, wird meine Tätigkeit konsequen= terweise zu einer Manifestation der "List der Geschichte"; nicht ich hebe die obige Kluft auf, nur scheinbar ich (mei= nem subjektivistischen, unreflektierten Gefühl zufolge), sondern der "Weltgeist" in mir und durch mich.

\+ \+ \+

II) Hegels Dialektik in transzendentaler Sicht

Nach Hegel hat die Philosophie das Absolut-Allgemeine zu ihrer Mitte. Es entzweit sich in Natur und Geist, macht die Natur zur Voraussetzung der subjektiven Tätigkeit: den Men= schen und sein Bewußtsein, und macht den Menschen und seine Geschichte zum Prozeß der an sich, objektiv seienden Idee:
"Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit*, und damit *deren absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* eben sowohl als das *Subjekt der Begriff* ist.")[15]
"Das Sich-Urteilen der Idee in die beiden Erscheinungen", nämlich: "das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste")[16], "bestimmt dieselben als ihre (der sich wissen= den Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff es ist, die sich fort= bewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich sei= ende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.")[17]
Bei Hegel ist der Begriff "die Natur der Sache,...die sich fortbewegt und entwickelt", der ewig tätige absolute Geist, der Uranfang, die Urbewegung, der Ursprung alles Seins (und Bewußtseins), das absolute Werden des Universums.
Der absolute Geist ist zunächst an sich und reine Tätigkeit, reine Praxis und zugleich reine Theorie im noch unentwickel= ten Begriff: er ist noch nicht, sondern stellt sich erst her, indem er seine Immanenz entfaltet und entwickelt, da= durch zur Natur und zum Menschen kommt und so zu sich selbst, zum an und für sich seienden Sein seiner selbst. Er ist so= mit Praxis der Theorie und Theorie der Praxis mit dem voll entwickelten Begriff als Endzweck.
Der Geist im Menschen ist daher theoretischer und prakti= scher (und nach Hegel freier) Geist. Der theoretische Geist ist die Intelligenz, das Wissen, das Erkennen, also das Ver= mögen des Denkens, Anschauens, Vorstellens. Aber er muß tätig

werden und wird in Bewegung gebracht durch seinen immanenten Willen, denn keine Intelligenz ohne Wille und kein Wille ohne Intelligenz.
So kommt es zum praktischen Geist: er ist die Bewegung der Theorie und der Wille, als welcher der Geist in die Wirk= lichkeit tritt; er ist die reine Tätigkeit des Geistes im Menschen, als die sich wissende Intelligenz und das Bestim= mende des Inhaltes.
Der Begriff des absoluten Geistes als reine Tätigkeit, als reines Wollen, als reine Praxis, als "Urpraxis", aber zu= gleich auch als reine Theorie, als "Urtheorie", bewegt sich gemäß seines immanenten Bewegungspotentials fort, entwickelt sich. So ist der Begriff die eigentliche Einheit von Theorie und Praxis: der absolute Geist, der am Anfang nur theoreti= scher Begriff ist, gerät durch sich selbst in Tätigkeit zu sich selbst, ist die Theorie, die ihre eigene Praxis ent= hält, und die Praxis, die nach ihrer eigenen Theorie sich entwickelt.

\+ + +

<u>1. Der Irrationalismus in Hegels Dialektik-Konzeption</u>

Die Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt durch das Denken ist auch nach Hegel die Hauptaufgabe der Philo= sophie. Dabei kann die Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll, "hierzu ihre Methode nicht von einer untergeord= neten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen,... Sondern es kann nur die N a t u r d e s I n h a l t s sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen b e = w e g t , indem zugleich diese e i g e n e R e f l e x = i o n des Inhalts es ist, w e l c h e s e i n e B e = s t i m m u n g e n selbst erst setzt und e r z e u g t. Der Verstand b e s t i m m t und hält die Bestimmungen fest; die V e r n u n f t ist negativ und d i a l e k = t i s c h, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in nichts auflöst; sie ist p o s i t i v , weil sie das A l l g e m e i n e erzeugt, und das Besondere darin be= greift...Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft G e i s t , der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger

Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstan= des ausmacht; - er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebenso= sehr auf, so ist er dialektisch.")[18]
Der Geist nimmt die Bestimmungen nicht "positivistisch" in ihrer dem Verstand abgeschlossen erscheinenden Bestimmung, sondern in ihrer Vermitteltheit, Hintergründigkeit, sieht das Andere, das Allgemeine darin und so das Besondere in seiner Vermitteltheit und Beziehung zu dem Allgemeinen und zu anderen Besonderen, wodurch es erst als Besonderes be= stimmt werden kann: der Geist ergreift jede Bestimmung in ihrer Totalität und als einen Teil derselben.
Das erkennende und philosophierende Bewußtsein "ist der Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangene Wissen", "als der erscheinende Geist, welcher sich auf sei= nem" (in der "Phänomenologie..." angegebenen) "Weg von sei= ner Unmittelbarkeit und Konkretion befreit")[19] und zum rei= nen Wissen wird: dem sein Wesen anschauend denkenden Geist. Auf diesem Wege gibt es "kein unmittelbares Wissen. Unmit= telbares Wissen ist, wo wir d a s B e w u ß t s e i n der Vermittlung nicht haben, vermittelt aber ist es.")[20]
Das Wahre ist somit das Bewußtsein der Vermittlung, "nur diese sich w i e d e r h e r s t e l l e n d e Gleichheit oder die Reflexion im Andersein in sich selbst - nicht eine u r s p r ü n g l i c h e Einheit als solche, oder u n = m i t t e l b a r als solche...)[21] (wie etwas Fichtes "in= tellektuelle Anschauung").
"Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffs ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. - Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philo= sophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein.")[22]
Hegels Erkenntnismethode ist das, was nach ihm allein "die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaften sein

kann...das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewe=
gung ihres Inhalts")[23], die Dialektik (oder dialektische
Logik).
Formal ist auch diese Dialektik, wie bei Fichte, der Drei=
schritt von These, Antithese und Synthese. Während aber
Fichtes Dialektik in ihrer Ursynthese auf die faktisch abso=
lute, unmittelbare Sichäußerung des Absoluten selbst als ur=
sprüngliches Licht der intuitiven Evidenz zurückgeht und da=
mit auf eine ursprüngliche unmittelbare Einheit (auf die
jeder Begriff und jedes Urteil verweisen), geht Hegel letzt=
lich auf die ursprüngliche Zweiheit und Vermittelheit des
Begriffs selbst zurück und leitet hieraus alles Sein und Be=
wußtsein ab. Schon damit zeigt sich darin "das Andere seiner
selbst", und so in allen weiteren Setzungen: "Ein allgemei=
nes Erstes an und für sich betrachtet zeigt sich als das
Andere seiner selbst"; dadurch "ist das zuerst Unmittelbare
hiermit ein Vermitteltes,...". Das so entstandene Zweite
ist "das Negative des Ersten,...das Andere des Ersten, das
Negative des Unmittelbaren". "Das Erste ist somit wesent=
lichauch im Anderen aufbewahrt und erhalten." "Die zweite
Bestimmung, die negative oder vermittelte, ist ferner zu=
gleich die vermittelnde", das Negative des Positiven, "das
Andere eines Anderen" und "als der Widerspruch die gesetzte
Dialektik ihrer selbst...". "Die betrachtete Negativität
nun macht den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffs. Sie
ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich",
"die dialektische Seele".)[24]
Das Sichwidersprechende löst sich nicht in Nichts auf, son=
dern nur in die Negation seiner Bestimmtheit als abgeschlos=
sen und fertig (erscheinend), in eine bestimmte Negation,
und macht dadurch sichtbar, daß das Bestimmte ein Resultat
ist, das wesentlich das enthält, woraus es resultiert.
"Indem das Resultierende, die Negation, b e s t i m m t e
Negation ist, hat sie einen I n h a l t . Sie ist ein
neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der
vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Ent=
gegengesetzes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch
mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entge=
gengesetzten. - In diesem Weg hat sich das System der Be=

griffe überhaupt zu bilden - und in unaufhaltsamem, reinem,
von außen nichts hereinnehmenden Gange sich zu vollenden.")[25]
Bis das "absolute Wissen" als "die W a h r h e i t aller
Weisen des Bewußtseins")[26] erreicht ist. Nur im absoluten
Wissen ist die immanente Seele des Inhaltes selbst, und die
durch die begriffsimmanent bestimmte Reflexionsgewißheit er=
zeugte Einheit der vormaligen Trennung des Gegenstandes von
der Gewißheit seiner selbst, erreicht, "und die Wahrheit
dieser Gewißheit sowie die Gewißheit der Wahrheit gleich ge=
worden...")[27]. Letztlich folgt daraus, daß sich im absoluten
Wissen der Geist in all seinen Erscheinungsformen von der
unbelebten Materie, zur Natur bis hin zum selbstbewußten
Menschen und dessen Philosophie mit absoluter Gewißheit sel=
ber anschaut und weiß.
Als Beispiel für diese Dialektik mögen folgende Ausführungen
Hegels über die Synthese des Werdens aus Sein und Nichts
dienen. Hegel schreibt hierzu)[28]:
"A.Sein: Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung.
In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich
selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat
keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen...
Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere...es ist nur dies
reine, leere Anschauen,...nur dies leere Denken. Das Sein,
das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat N i c h t s
und nicht mehr noch weniger als Nichts."
"B.Nichts: Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleich=
heit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs-und
Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.-...,
oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst
und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein.
- Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestim=
mungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine
S e i n ist."
"C.Werden: a.Einheit des Sein und des Nichts
D a s r e i n e S e i n u n d d a s r e i n e
N i c h t s i s t a l s o d a s s e l b e . Was die Wahr=
heit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß
das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht,
sondern übergegangen ist. Aber ebensosehr ist die Wahrheit

nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie *nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einem in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.")[28]
Hegel setzt hier, wie gut zu sehen ist, die dialektische Bewegung des Denkens als faktisch absolut voraus, beschreibt sie genau und wendet sie an, bestimmt aber diese faktische Absolutheit weder dialektisch noch begründet er die Dialektik selbst. So kommt er zu den abstrakten Bestimmungen des "reinen Seins" und des "reinen Nichts", ihrer Gleichheit und ihrer Verschiedenheit und zaubert daraus das Werden hervor, ohne den entscheidenden Übergang, an dem alles liegt, den des Seins und des Nichts ineinander,einsichtig zu machen; gerade dieser Übergang ist es aber, der abgeleitet und einsichtig werden soll, eine bloße Beschreibung des Faktums und des faktischen Geschehens genügt nicht. Die Wahrheit beider ist zwar "diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*;" aber gerade diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen, das Werden, soll *einsichtig* werden, kann es aber nicht werden, weil es lediglich die (unabgeleitet gebliebene) "synthesis post factum" der beiden faktischen Glieder Sein und Nichts darstellt und damit selbst eine unaufgelöste, absolut hingestellte Faktizität bleibt (eine "projectio per hiatum irrationalem"). Hegel setzt hier (wie noch zu zeigen ist) die Tätigkeit der Vernunft im Selbstbewußtsein voraus, verallgemeinert sie und projiziert sie in das Sein bzw.Nichts, geht aber nicht, wie schon erwähnt, über das Ichbewußtsein als Möglichkeit denkender Selbstbestimmung hinaus; deshalb setzt er die Sphäre der Dialektik als absolute (d.h. als faktisch absolute) und geschlossene an und kann nun gar nicht mehr über das Ichbewußtsein hinaus kommen.

Die "reine Wissenschaft" des Denkens hat nach Hegel das reine Wissen zu ihrem Prinzip. In ihr ist der Gegensatz von Subjekt (Wahrheit der Gewißheit) und Objekt (Gewißheit der Wahrheit) und damit zugleich "der Gegensatz des Bewußtseins von einem subjektiv *für sich Seienden* und einem zweiten solchen *Seienden*, einem Objektiven,...überwunden und das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafte Sein")[29] im reinen Wissen.
Diese Sätze werden als Folge von Hegels Dialektikkonzeption deutlich: Der absolute Geist als absolutes Selbstbewußtsein spaltet sich auf in Sein und (empirisches) Bewußtsein. In beiden ist die Dialektik als absolute Bewegungsweise: im Sein (welches sich dialektisch zum Menschen, d.h. zum Bewußtsein entwickelt) unbewußt, im Bewußtsein bewußt, bis sich schließlich das empirische, in Subjekt und Objekt getrennte Bewußtsein zum absoluten Selbstbewußtsein selbst entwickelt hat (gemäß der immanenten Dialektik seines Begriffs), damit das Sein absolut begriffen und der Begriff absolut seiend ist, und die "Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*.")[30]
Hier ist ganz klar zu sehen, an welchem Punkt Hegel mit seinem System beginnt: beim Selbstbewußtsein und seiner Bewegungsweise der Dialektik, beides als das Absolute (und nicht nur als absolute Uräußerung) selbst gesetzt)[31]. Zugleich wird auch einsichtig, warum Hegel glaubt, die Natur könne deduktiv (und nicht nur induktiv) abgeleitet werden: weil er nämlich Natur und Denken als Erscheinungsweisen des Absolu=

ten und daher von derselber einheitlichen Gesetzlichkeit durchdrungen ansetzt und daher glauben muß, das dialektische Denken allein als eine andere (subjektive) Objektivität sei in der Lage, die Objektivität, jenseits der Subjektivität, in ihrem Ansichsein, zu deduzieren)[32]
Dementsprechend teilt Hegel sein System der Logik ein, nämlich in die objektive und in die subjektive Logik und diese beiden in die drei Teile 1. Die Logik des Seins, 2. die Logik des Wesens (Bewußtsein) und 3. in die Logik des Begriffes (der Sein und Bewußtsein sowohl erzeugt als auch vereint). Der **Begriff** des Begriffes wird der wesentliche Begriff in Hegels System. Infolgedessen muß eine kritische Betrachtung von Hegels System **die Analyse und die Kritik von** Hegels Bestimmung des Begriffs des Begriffs in ihren Mittelpunkt stellen.

Für Hegel steht das Wesen (als reine Reflexion oder als Selbstbewußtsein "das i n s i c h gegangene Sein..., d.i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung, gesetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung seiner mit sich selbst")[33]) zwischen Sein und Begriff; es macht die Vermittlung derselben und als Bewegung den Übergang von Sein in den Begriff aus, so daß "die Bewegung des Wesens...überhaupt das Werden zum Begriffe(ist)")[34], und das Wesen schließlich zum absoluten Begriff selbst wird. Denn: "Der Standpunkt des Wesens ist überhaupt der Standpunkt der Reflexion.")[35] Das Wesen ist aber zuletzt das Absolute selbst, nämlich als absolutes Selbstbewußtsein (gesetzt als das Absolute): "Gott ist... das Wesen.")[36]
So macht Hegel das Selbstbewußtsein und dessen Reflexion zum Standpunkt Gottes selbst (nämlich das "reine Selbstbewußtsein"). Das Wesen des Ich besteht nun darin, daß sich Gott in ihm vollzieht (gleichgültig ob das Ich sich selbst bewußt ist oder nicht), daß Philosophie (und Dialektik) als höchste Stufe des Erkennens zuletzt die "Selbstbegreifung" des absoluten Begriffs ist, ein Begreifen, das prinzipiell nicht aus dem Begriff und über ihn hinauskommt und somit immer in der Erscheinung, in der Mannigfaltigkeit, in der unaufgelösten Zweiheit verharrt, ohne je die absolute Ein-

heit zu erreichen. Weil dies notwendig so ist, und weil auch Hegel die absolute Einheit anstrebt (dieses Streben veranlaßt ihn, sein System zu erstellen; nach Fichte handelt es sich hierbei um ein Grundstreben jeden philosophischen Systems)[37]), macht er den Begriff (das sichbegreifende Selbstbewußtsein als der "Urbegriff" seiner philosophischen Abstraktion) zum Absoluten: "Gleichwohl ist der Begriff,... zugleich das schlechthin Konkrete, und zwar insofern, als derselbe das Sein und das Wesen und damit den ganzen Reichtum dieser beiden Sphären in idealer Einheit in sich enthält. - Wenn... - ... die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten betrachtet werden können, so ist die Definition des Absoluten, welche sich uns hier ergibt, die, daß dasselbe der B e g r i f f ist.")[38] Er ist somit "das F r e i e , als die f ü r s i c h s e i e n d e s u b s t a n t i e l l e M a c h t , und ist T o t a l i t ä t , indem jedes der Momente d a s G a n z e ist, das e r ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das a n u n d f ü r s i c h B e s t i m m t e .")[39] Dabei ist es die"Natur des Begriffs, sich in seinem Prozeß als Entwicklung seiner selbst zu erweisen...")[40] Der Begriff ist " das Prinzip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete"; sein Standpunkt "ist überhaupt **der** des absoluten Idealismus,...")[41]
Wie hier gut sichtbar wird, kommt Hegel in seiner philosophischen Abstraktion bis zum (als solchen nicht erkannten) "hiatus irrationalis", läßt ihn unaufgelöst stehen und beginnt daher sein System mit dem Selbstbewußtsein und **dessen** dialektischer Reflexionsweise als **der** höchsten Einheit (die immer noch eine Subjekt-Objekt-Einheit post factum ist).
Hegel spaltet das empirische Bewußtsein in Bewußtsein (Subjekt), in empirische Realität (Objekt) und in reine Reflexion (Wesen, Selbstbewußtsein, Absolutes, Geist). Die Reflexion und damit das Wesen des Selbstbewußtsein setzt er als die Selbstbewegung des Absoluten, die Dialektik infolgedessen als das Leben des Absoluten selbst (das sich sowohl im Begriff wie in der Natur, die so zu sich selbst, auf ihren Be-

griff, gelangt, entwickelt).
Hegel läßt damit den Urbegriff, das Urfaktum, unaufgelöst, verabsolutiert es und macht es (das immer noch eine Doppe=lung darstellt) zur Einheit des absoluten Geistes und Le=bens selber (statt zur primären Äußerung und Urerscheinung des Absoluten), zu einem in sich lebendigen Begriff (der faktisch und eine Ursynthese bleibt, die notwendigerweise eine These und eine Antithese aus sich entläßt), der sich selbsttätig und notwendig spaltet in Sein und Bewußtsein (und ebenso beide wieder vereint).
In der Folge wird Hegels Urbegriff als sein eigentlich Abso=lutes an sich dialektisch (denn Reflexion ist an sich dia=lektisch), wird sogar in das Sein hinausprojiziert (als die "e i g e n e R e f l e x i o n des Inhalts..., welche seine Bestimmungen selbst erst setzt und erzeugt")[42], und ergibt sich nicht, wie bei Fichte, sekundär aus dem "hiatus irrationalis" als Entfremdung der Wahrheit durch ihre Ge=formtheit im und durchs Bewußtsein und der "Urspaltung" in Subjekt und Objekt.
Nachdem also Hegel den "hiatus irrationalis" nicht aufgelöst hatte und ihm daher das Selbstbewußtsein als letztes übrig=blieb, verabsolutierte er es (dogmatisch), setzte es als das Absolute selbst und konnte sich deshalb nicht vom abso=luten (und metaphysischen) Idealismus lösen; ihn gibt er ja auch als den Standpunkt des Begriffes an.
Fichte charakterisiert den absoluten Idealismus folgender=maßen: " D i e i d e a l i s t i s c h e D e n k a r t setzte durch ihr bloßes Sein sich in den Standpunkt der Re=flexion, machte ihn eben d u r c h s i c h selber zum absoluten, und ihre weitere Entwicklung war gar Nichts mehr, als die Genesis dessen, was sie ohne a l l e Genesis, außer der absoluten ihrer selber, schon war. Sie war daher in ihrer Wurzel f a k t i s c h , ...in Beziehung auf sich s e l b e r . Sie setzt sich eben schlechthin, woraus nun alles Uebrige von selbst folgt; und über dieses ihr absolu=tes Setzen entbindet sie sich der weiteren Rechenschaft.
Nicht anders verfährt die r e a l i s t i s c h e Denk=art. Sie setzt, mit völliger Abstraktion von der Fakticität ihres Denkens den bloßen Inhalt desselben; als allein gültig,

und schlechthin wahr, und vernichtet nun freilich ganz con=sequent alle andere Wahrheit, die darin nicht enthalten ist, ...Beide sind daher in der Wurzel f a k t i s c h ")[43].
Es handelt sich hier um Begriff (Idealismus) und Sein (Rea=lismus), um die Form und den Inhalt oder die äußere und in=nere Existentialform des sichäußernden, in die Erscheinung tretenden Absoluten. Beide sind nach Fichte im Absoluten selber, das im Erkennen als Licht der intuitiven Evidenz aufleuchtet, vereint.
Hegel dagegen postuliert zwar ebenfalls die hinter dem Ur=begriff sein müssende Einheit von Sein und Bewußtsein, konn=te sie aber in seiner idealistischen Befangenheit nicht er=reichen und setzte sie daher in den Urbegriff (der ihm un=auflöslich erschien) selbst, in dem dann auch das Sein lie=gen müsse; d.h. er vereint in seinem absoluten Begriff Idea=lismus und Realismus auf der absolut idealistischen Seite und läßt nun den Inhalt, das Sein, aus dem Begriff hervor=gehen (und das Sein in den Begriff übergehen). Bei Hegel ist die Dialektik zum inneren absoluten Leben, zum Prinzip des Begriffs gemacht, in dem zugleich die Intuition (Inhalt) sich befindet, gefaßt als Begriff, in dem nun Form und In=halt enthalten sind.
Bei der Besprechung der Fichteschen Dialektik wurde das Wesen des Begriffs (und der Dialektik) gefaßt als "Durch=heit", als das Durcheinander von Bild und Abgebildetem (und ihre Synthese). Im Wesen des Begriffs liegt somit Disjunktion und Dialektik. Hegel setzt nun dieses Wesen des Begriffs, die Durchheit, die Dialektik, als selbständiges, für sich bestehendes Wesen, wodurch alles außer diesem Wesen ent=schwindet und sich keinerlei Möglichkeit mehr zeigt, aus dieser durch das Durch gesetzten absolut faktischen Spal=tung herauszukommen. Zusätzlich muß Hegel die Durchheit mit selbsttätigem Leben begaben, denn im Durch als allein und absolut kann, wie gezeigt, kein Leben liegen, es ist bloß der Übergang von einem zum anderen (Hegels Begriff des Wer=dens), in ihm liegt bloß die formelle Zweiheit der Glieder Form und Inhalt (Begriff und Intuition/Sein) bzw. Intuition und Form der Intuition. "Soll es zu einer Vollziehung dessel=ben kommen, so bedarf es eines lebendigen Übergehens von

Einem zum Anderen, also es bedarf einer l e b e n d i g e n Einheit zur Zweiheit. Es ist daraus klar, daß das Leben als Leben" (als Vollzug der Vermittlung) "nicht im Durch liegen könne, obwohl die Form, welche hier das Leben annimmt, als ein Übergehen von Einem zum Anderen im Durch liegt.")44
Fichtes Resultat aus dieser Überlegung ist: Die "Existenz eines D u r c h setzt ein ursprüngliches, an sich gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selbst begründetes L e b e n voraus.")45
Hegel setzt jedoch dieses unabhängige, sichselbstbegründende absolute Leben in das Durch des Begriffs, läßt es also aus dem Begriff entstehen (statt den Begriff daraus) und ver=tauscht damit Grund und Folge miteinander, mit der Konse=quenz, daß ihm die Dialektik und die darin liegende prinzi=pielle Zweiheit, aber auch die Idealität und die Realität, absolut wird, die Realität daher ebenso selbsttätig von der Dialektik durchdrungen ist, wie die Idealität, und der Um=schlag vom absoluten Idealismus in den absoluten Realismus, und damit **die** vollständige Entäußerung der Dialektik mög=lich (und bei Marx dann wirklich) wird.
Der "wahre Mittelpunkt" einer Philosophie als Wissenschafts=lehre ist daher nicht der Begriff, "sondern das i n w e n = d i g e Leben, dessen posterius erst der Begriff ist.")46
Der Grundcharakter des Idealismus ist, daß er von der nur problematischen, weil absolut in sich selbst begründeten, Voraussetzung eines absoluten Seins ausgeht, denn er hat ja notwendi**gerweise** ein Sein im Bewußtsein; es ist daher ganz natürlich, wenn er dieses Sein, welches er als absolut in sich selbst voraussetzt, in der genetischen Ableitung wieder in sich findet, denn er leitet tautologisch ab: er begabt das Durch mit Leben, verabsolutiert es und findet dieses Leben wieder in seiner Genese. Der charakteristische Geist des Idealismus ist also "die M a x i m e d e r ä u s = s e r e n E x i s t e n t i a l f o r m ")47. Durch sie wird die begriffene Vernunft oder der Begriff der Vernunft zum Absoluten, und daher das Durch als Wesen des Begriffs ebenfalls; die Dialektik wird nun zum absoluten Leben des vorgeblich Absoluten selbst. Die Wahrheit aber, "wie sie

ohne Hülle an und für sich selbst ist", wird dann "die Dar=stellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Er=schaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.")48
Hegel verabsolutiert das Durch und macht es zum absoluten Leben selbst, ohne auf die lebendige Einheit jenseits des Durch, derer das Durch bedarf, zu reflektieren. Er vereint (im Streben nach absoluter Einheit) Idealismus und Realis=mus, indem er seinem Idealismus den Realismus unterschiebt. Soll es nämlich zur Existenz eines Durch kommen, "so wird ein absolutes in sich selbst begründetes Leben vorausge=setzt. Dieses Leben daher ist das wahre Absolute, und in ihm innerlich geht alles Sein auf.")49
Durch diese **absolut realistische** Voraussetzung jedoch wird die Intuition (des Seins) in der Reflexion des Bewußtseins und in Absicht ihrer genetischen Erklärbarkeit vernichtet, denn so gefaßt ist das absolute Leben in sich geschlossen, und es "läßt sich nicht nur einsehen, wie es zu einer objek=tivirenden und entäußernden Intuition desselben kommen solle, sondern es läßt sich sogar einsehen, daß es zu einer solchen Intuition nie kommen könne", denn "es ist das in sich sel=ber aufgehende absolute Einsehen" (ohne äußere Existential=form = Bewußtsein). "In ihm ist gar keine Reihe und Mannig=faltigkeit mehr, sondern reine Einheit.")50 Diese nun so=eben geführte und näher bestimmte Überlegung ist die des ab=soluten Realismus. Hier stehen "die beiden höchsten Disjunk=tionsglieder, inneres und äußeres Leben des Lebens, auch immanente" (Realismus) "und emanente" (Idealismus) "Existen=tialform, einander absolut gegenüber, getrennt durch eine unausfüllbare Kluft, und durch den wirklich eingesehenen Widerspruch. Will man sie vereinigt denken, so sind sie eben durch diese Kluft und durch diesen Widerspruch ver=einigt")51, nämlich durch die absolute Einheit des absolu=ten Lebens selbst und seiner Uräußerung **als** sich objekti=vierendes Subjekt (Selbstbewußtsein), aus welcher alle wei=teren Disjunktionen entstehen.
Bis zu diesem Widerspruch und bis zu dieser Kluft gelangt auch Hegel, nicht allerdings bis zur absoluten Einheit des absoluten Lebens selbst, die "hinter" dem absoluten Selbst=bewußtsein steht und sich als dieses primär entäussert.

Hegel jedoch setzt diesen Widerspruch absolut, beide Glieder fallen ihm dadurch auseinander, und die notwendige Einheit wird nun nur noch möglich, indem eins im anderen verschwin= det, der Realismus im Idealismus, und beide wieder (auf der idealistischen Seite) durch die als absolut selbsttätig (= realistisch) angesetzte Begriffsbewegung auseinander her= vorgehen. So gesehen ist diese Begriffsbewegung nichts ande= res als eine permanente Unentschiedenheit, ein permanenter Wechsel, ein absolutes (selbsttätiges) Durcheinander beider Positionen, verursacht durch den absolut gesetzten Wider= spruch, der beide Glieder auseinander hervortreibt und (be= reichert) wieder vereint, und auf dieser Weise alles Sein und Bewußtsein erzeugt.
Das Durch selbst allerdings bleibt absolut faktisch, unabge= leitet und undurchschaut und wird dadurch zu einer irratio= nalen Setzung, die alles begründen soll (aber so nicht kann). Gerade der Widerspruch zwischen den (und allen) Existential= formen von Sein und Bewußtsein ist es ja, welcher eine Ver= mittlung fordert und in einem absolut unmittelbaren Prinzip findet (und nur hier finden kann). Ihn selbst zum Prinzip und Leben der Vermittlung zu machen (und dadurch gleichsam den Bock zum Gärtner) bedeutet in einer weiteren Folge, und bezogen auf das Prinzip des Soll (welches, indem wir es in freier Entscheidung ergreifen, aus jedem realen - und hypo= thetischen - Ist ein neues "ideales", aber durch seine Reali= sierung wieder hypothetisches, Ist erzeugt, und daher aus seinem kategorischen - unendlichen - Prinzip immer nur pro= blematische - endliche - Setzungen erzeugt), daß diese Pro= blematizität des Soll in ein kategorisches Prinzip verwandelt wird und dadurch die Problematizität als solche (eben die Widersprüchlichkeit) zum absoluten Prinzip zu machen (und da= mit letztlich die Endlichkeit zur Unendlichkeit).
Die Gegensätze zwischen Idealität und Realität, zwischen theoretischem und praktischem Ich werden ja eigentlich erst durch das Sollen **ausgedrückt** , denn das Sollen "an sich", das sich kategorisch auf das absolute Wissen bezieht und das "absolute Postulat der Genesis" ist, vermittelt relatives Sein (zu dem es problematisch steht) und absolutes Sein in sich (zu dem es kategorisch steht) miteinander, indem es

kategorisch fordert, das jeweils problematische Bild des absoluten Seins im Bewußtsein soll sein das wahre Bild des Absoluten in sich selbst.
Macht man die Widersprüchlichkeit des erscheinenden Seins und Bildes zum absoluten Grund der Erscheinung (statt zur Folge), so verwandelt man die Erscheinung, die Realität, in die Absolutheit, und das Sollen in eine absolute Wirklichkeit der Genesis oder in eine absolut wirkliche Genesis, die sich mit absoluter Notwendigkeit (und ohne auf die Freiheit des Subjekts wesenhaft angewiesen zu sein) letztlich mechanisch vollzieht.
Erzeugt nämlich der Widerspruch das Soll, dann ist zuletzt die Wirklichkeit (als Sphäre des Widerspruchs) absoluter Grund des Soll. Das Soll wird dadurch zu einer Relation der nun unversehens absolut gewordenen Wirklichkeit, sie selbst aber zum wirklichen Werden der absoluten Genesis, und das Soll im Subjekt zu einem objektiven Ausdruck der Wirklichkeit.
Die Wirklichkeit bezieht sich nun kategorisch auf das "ab= solute Sein" in sich, auf das Ganze des Seins, auf die selbsttätige Bewegung des absoluten Begriffs, und aus dem bei Fichte absoluten "Postulat" der Genesis wird nun eine selbsttätige und absolute Notwendigkeit der Genesis der Wirk= lichkeit, d.h. eine sich mit Notwendigkeit vollziehende wirkliche Genesis der Realität, die dann bei Hegel als histo= rische Notwendigkeit (und objektive Bewegung in Subjekt und Objekt) in der Reihenfolge der Selbstverwirklichung des abso= luten Geistes auftritt. Dieses absolute "Sollen" als Aus= druck der inneren Notwendigkeit des absoluten Geistes (wo= durch das Sollen freilich seinen Charakter als solchen ver= liert) vermittelt nun relatives, beschränktes, endliches Sein und absolutes Sein (das Ganze der Wirklichkeit), zu dem es kategorisch steht.

\+ + +

2. Der verborgene Materialismus in Hegels Dialektik-Konzeption

Wie wir gesehen haben, ist nach Fichte im Soll eine innere Selbstkonstruktion, "ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen", eine "ideale Sichkonstruktion des Seins selber" ausgedrückt, und als "absolutes Postulat der Genesis" wesenhaft gerichtet an die freie Entscheidung des Ich, diese Genesis zu verwirklichen und damit das "Sein selber".

Bei Hegel dagegen wird das Soll zu einer Tätigkeit des absoluten Geistes selber. Hegel macht das Selbstbewußtsein zum Absoluten selbst, kann so alle mögliche und wahre Freiheit nur im Absoluten sehen (die aber, weil das Absolute nach Hegel, wie bei Spinoza, letztlich in sich notwendig ist, zu einem Schein wird) und muß daher die Kategorizität des Soll (in Bezug zur Absolutheit) als absolute Notwendigkeit der nun als selbsttätig angesehenen Sichkonstruktion des Seins setzen, wodurch ihm auch die Freiheit als solche entschwindet, da das Absolute sich so selbst notwendig und sich selbst notwendig bewegend und entwickelnd wird.

Hegel verwandelt den Widerspruch von Soll und Sein (deren Einheit nach Fichte Wahrheit ist) in das Leben des Absoluten und vereint damit scheinbar beide: das Soll als Notwendigkeit der theoretischen Potenz des Absoluten, das Sein als jeweiliger und sich mit der Zeit erfüllender, aktueller Ausdruck dieser Potenz, realisiert durch die Praxis des Absoluten in Subjekt und Objekt. Hegel drückt dies so aus: Der Gegensatz " des Subjektiven und der gegenüberliegenden Objektivität, sowie das Sollen ihn aufzuheben, ist eine schlechthin allgemeine Bestimmung, welche sich durch alles hindurchzieht.")53 Mit dieser schlechthin allgemeinen Bestimmung, dem Sollen, "beginnt das Hinausgehen über die Endlichkeit, die Unendlichkeit. Das Sollen ist dasjenige, was sich in weiterer Entwicklung...als der Prozeß ins Unendliche darstellt.")54

Als S o l l e n ist somit etwas" ü b e r s e i n e S c h r a n k e e r h a b e n")55, nämlich über seine endliche Bestimmtheit, "umgekehrt hat es nur als S o l l e n seine S c h r a n k e ")56, indem es aufgrund seiner immanenten Dialektik zu einer neuen, erweiterten Bestimmung (im Sollen der Widerspruchsaufhebung) kommt. "Beides ist untrennbar. Etwas hat insofern eine Schranke, als es in seiner Bestimmung die Negation hat, und die Bestimmung ist auch das Aufgehobensein der Schranke.")57 Damit enthält das Sollen eine "verdoppelte Bestimmung", " e i n m a l sie als an sich seiende Bestimmung gegen die Negation")58, indem es im Subjekt zu einer Bestimmtheit führt, "das a n d e r e M a l aber dieselbe als ein Nichtsein, das als Schranke von ihr unterschieden, aber zugleich als ansichseiende Bestimmung ist")59 , weil jede Bestimmung aufgrund der ihr immanenten objektiven Dialektik über sich hinausweist.

So macht Hegel das Soll zu einem objektiven Prozeß, in dem die Dialektik des Unendlichen ausgedrückt ist, macht es zum absolut notwendigen, sich selbsttätig und wirklich in Subjekt und Objekt vollziehenden Vernunftgesetz und kann nun schreiben: "Die Kantsche und die Fichtesche Philosophie sind rücksichtlich des Ethischen auf dem Standpunkt des Sollens stehengeblieben. Die perennierende Annäherung an das Vernunftgesetz ist das Äußerste, wozu man auf diesem Wege gelangt.")60 Freilich: weil Hegel die Freiheit ganz in das Absolute verlagert hat, bleibt ihm für das Subjekt keine mehr übrig; dessen Bewußtsein wird daher objektiver Ausdruck der sich selbst absolut vollziehenden Dialektik (und in der "Philosophie der Geschichte" Ausdruck der "List der Geschichte"). Bei Fichte (und Kant) dagegen muß das Subjekt in einem Akt der Freiheit sich gegenüber dem Soll frei entscheiden und es realisieren und kann nur in und durch diesen Akt die Vernunft - schrittweise - realisieren, die Vernunft, die an sich unendlich ist, wirklich ergreifen und "verendlichen", ohne sie jedoch ingesamt endlich zu machen; dadurch nähert sich das Subjekt der Unendlichkeit, verliert aber nie seine Endlichkeit. Hegel sieht dies als "Standpunkt des Sollens"von Kant und Fichte, in dem nur eine "perennierende Annäherung an das Vernunftgesetz" stattfinde, nicht aber, wie bei ihm, die objektive Bewegung des Vernunftgesetzes selbst.

Aus diesen Überlegungen über den absolut gesetzten Wider=
spruch und über das verabsolutierte Selbstbewußtsein ergibt
sich einerseits das Resultat, daß die absolute Dialektik nur
unter der Voraussetzung der Gültigkeit des absoluten Idealis=
mus absolut gültig sein kann, andererseits, daß im absolu=
ten Idealismus (und daher in der absolut gesetzten Dialek=
tik) ein absoluter Realismus (- Materialismus) verborgen
ist, und ein Umschlag von der einen zur anderen Position
demnach möglich wird.
Wie wir sehen konnten, hat die Absolutsetzung des Wider=
spruchs (und damit der Dialektik) die Verabsolutierung der
Erscheinung zur Folge, denn der Widerspruch ist ja das Prin=
zip der Erscheinung (und diese sein **Bild**). Wird daher der
Widerspruch zur absolut selbsttätigen Bewegung und zur
"Seele" des Absoluten selbst erhoben, so wird zugleich und
ineins damit die Realität verabsolutiert (wenn auch, wie bei
Hegel, die höchste Realität: das Selbstbewußtsein und seine
Reflexion). Es findet eine Verwechselung der Äußerung des
Absoluten mit dem Absoluten selbst statt, Grund und Folge
werden vertauscht, mit dem notwendigen Ergebnis, daß das,
was aus sich heraus niemals sein kann, nämlich die Erschei=
nung, das Ist, im Prinzip zum Absoluten selbst gemacht wird.
Hegel drückt dies deutlich aus: "Wie der Empirismus erkennt
auch die Philosophie nur das, was ist; sie weiß nicht sol=
ches, was nur sein soll und somit nicht ist.")[61]
Das Ich (Selbstbewußtsein) ist nach Fichte die "Uräußerung
und "Urerscheinung" des Absoluten selbst. Hegel löst, wie
dargelegt, das Ich als realen Grund der Einheit von Subjekt
und Objekt von sich selbst ab, entäußert es, setzt es außer
sich, verdoppelt und objektiviert es. Das eine Ich setzt er
als (auch außerhalb des eigentlichen Ich seienden) an sich
seienden absoluten Geist an, das andere (empirische) Ich als
Erscheinungsform des absoluten Geistes (mit der Dualität
Natur = bewußtloses Ich, und Bewußtsein = bewußtes Ich), als
Folge dieses Geistes, der ja als Grund nichts anderes ist
als die vom Ich losgelöste Vernunft projiziert auf ein
selbständiges und als solches irrationales Wesen, welches
nun seinerseits (als Dialektik) in allen Objekten und Sub=

jekten sein und sie lenken muß, damit eine Einheit von bei=
den überhaupt zustande kommen kann.
Fichte schreibt zu dieser grundsätzlichen Problematik: "So
viel aus allen Philosophien bis auf Kant klar hervorgeht,
wurde das Absolute gesetzt in das S e i n , in das todte
Ding , als Ding; das Ding sollte sein das Ansich..."; doch
"es kommt nicht darauf an, wie man dieses Sein nimmt, son=
dern wie man es innerlich hält und faßt. Man nenne es immer=
hin Ich. Wenn man es ursprünglich objektiviert, und sich
entfremdet, so ist es eben das alte Ding an sich.")[62]
Reflexion entsteht nach Fichte, wenn auf die ins Unendliche
hinausgehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß geschieht, näm=
lich durch die absolute Gegebenheit der Fakten in der "pro=
jectio per hiatum irrationalem": "daß dies geschehe, als
Faktum, läßt sich aus dem Ich schlechterdings nicht ablei=
ten..., aber es läßt allerdings sich dartun, daß es gesche=
hen müsse, wenn ein wirkliches Bewußtsein sein soll.")[63]
Der Anstoß ist nicht an sich, sondern nur im Kontext wirk=
licher Tätigkeit, und bestimmte und bestimmende Tätigkeit
sind nur als durch den Anstoß (die unmittelbare Gegebenheit)
veranlaßt zu denken. Durch den Anstoß wird die (dadurch) be=
stimmte Tätigkeit zur Selbstbestimmung veranlaßt. Alles
Wissen, als Sein und Bewußtsein, ist eine durch den Anstoß
veranlaßte Wechselwirkung des absoluten Ich (Vernunft) mit
sich selbst.
Wir können diese primäre Reflexion, d.i. die durch den
Widerstand (des absoluten Faktums) veranlaßte, ursprünglich
auf sich selbst reflektierende Tätigkeit, von einer sekun=
dären Reflexion unterscheiden, nämlich jener, durch die die
primäre Tätigkeit selbst angeschaut, dadurch sich selbst be=
wußt wird und sich als wirkliches Ich begreift.
Diese sekundäre Reflexion nun, durch die Selbst-Bewußt-Sein
(und darin ein Sein) ist, und welche insofern die Quelle des
wirklichen Ich ist, stellt auch den Ausgangspunkt des abso=
luten Idealismus dar, indem dieser - fälschlicher Weise - die
sekundär reflektierende Tätigkeit des Bewußtseins absolut
setzt. Denn dieses Bewußtsein ist dann ganz von sich aus be=
stimmte und bestimmende Intelligenz, welche bestimmte Vor=
stellungen absetzt; es bildet folglich den "absoluten" un=

hintergehbaren Grund des absoluten Idealismus. Er setzt die reflektierende Intelligenz als unendlich, das in Wahrheit beschränkte Handeln als unbeschränktes Handeln, welches dennoch bestimmt sein soll. Der absolute Idealismus beginnt seine Begründung somit mit einem bestimmten d o g m a t i s c h e n Begriff der Intelligenz, läßt alle möglichen Vorstellungen sich aus dieser "absoluten Intelligenz" (bei Hegel: absoluter Geist) entfalten und setzt somit eine Art Wirklichkeit (und Ding) an sich in Form einer absoluten Intelligenz an.

Sein Grundfehler ist daher, daß er das Vorstellen absolut von sich her bestimmt nehmen muß, und daß er in allem ihm möglichen Erkennen nur bis zu diesem seinem Begriff abstrahieren kann. In seinem (absolut faktisch, und damit dogmatisch, angesetzten) "Urbegriff" dieser Intelligenz bleibt die Synthese, die sich permanent im Bewußtsein vollzieht, nämlich die durch den Anstoß veranlaßte sich selbst begreifende Selbstanschauung im Akte der wirklichen Ichsetzung, ungeklärt und ungelöst. Die Intelligenz ist als schlechthin absolut angesetzt. Im Prinzip des Begreifens ist für sie daher immer und zugleich das, was in Wahrheit materiale Anschauung ist, mitgesetzt und mitenthalten. Mit der Form ist ihr zugleich auch der Inhalt gegeben. Sie begreift nicht eine durch den Anstoß gegebene Anschauung, sondern in ihrem anstoßlosen, unendlichen Begreifen ist diese Anschauung und das Anzuschauende schon mitenthalten. Die absolute Intelligenz erzeugt Bewußtsein und Sein und zaubert als absolut idealistisch-absolutes Ich, wie E.Cassirer es formuliert, "die Gesamtheit der materialen Inhalte des Bewußtseins in ihrem Dasein...vollständig und bis in die letzten Einzelheiten" hervor, womit wir "wieder bei jener 'erschaffenden' Philosophie, die Fichte ausdrücklich und mit klaren Worten verwirft" stünden)[64].

Der absolute Idealist kann daher nicht erklären, wie es überhaupt zum bestimmten Vorstellen kommt, warum zur nächsten und wieder zur nächsten bestimmten Vorstellung usf. weitergegangen werden muß, und was das ganze bestimmte Vorstellen überhaupt zu bedeuten hat.

Die Vernunft des Ich wird so zu einer Art Selbstentfaltung

und Selbstbewegung eines absolut-faktischen, unauflöslichen und uneinsichtigen Inbegriffs der allgemeinen Vernunft, produziert bestimmte Vorstellungen, ohne daß wir ihren Grund einzusehen vermöchten. In Wahrheit stützt sich dieser Idealismus auf eine (empirische) Ansicht und Wahrnehmung von gefundenen, fertigen Vorstellungen und damit insgesamt auf die f a k t i s c h e R e a l i t ä t .

Hegel setzt zwar das Selbstbewußtsein (und seine Dialektik) absolut, setzt damit aber die sekundäre Reflexion, durch die Selbstbewußtsein und darin ein Sein ist, als absoluten Ausgangspunkt und Absolutheit selber, und damit fälschlich nicht nur als primäre Reflexion, sondern als Absolutes selbst (aus deren nun absoluten Dialektik Sein und Bewußtsein entstehen), deren f a k t i s c h e s S e i n er ungenetisiert läßt. Hegel beginnt also mit dem absoluten Faktum der Wirklichkeit des Selbstbewußtseins, verdinglicht und objektiviert es, entäußert es sich selbst, indem er es als absolutes Faktum beläßt und zugleich zur absoluten Wirklichkeit macht.

Ausdruck der absoluten Wirklichkeit ist jedoch das "Ding an sich" als Urgrund alles Seienden; auch wenn es, wie bei Hegel, absoluter Geist heißt, "so ist es eben das alte Ding an sich". Jede Denkweise aber, die aus der Annahme eines Dinges an sich, wie immer es auch geartet sein mag, folgert, endet als Dogmatismus (und in der Folge in der Grundlosigkeit des absoluten Skeptizismus). Sie reißt nämlich zwischen der Vernunft und dem dogmatisch Verabsolutierten, welches nun seinerseits absoluter Grund der Vernunft und des Wissens sein soll, eine grundsätzlich unüberbrückbare Kluft auf und trennt damit Vernunft und Wahrheit voneinander.

Der Dogmatismus speziell bei Hegel besteht darin, daß er sein System auf der unberechtigten (weil uneinsichtigen) Voraussetzung eines nur durch bloßen Begriff gedachten und von der (begreifenden, anschauenden und einsehenden) Vernunft unabhängig sein sollenden absoluten Faktums (des verabsolutierten Selbstbewußtseins als Gott selbst) gründet, das absolut in sich und durch sich bestimmt sein und das Ich und seine Vorstellungen (und die gesamte Wirklichkeit

darin) bewirken und erklären soll, welches aber zuletzt aus einer empirisch-realistischen Bestimmung (als "innere" bzw. "äußere" Erfahrung) herkommt.
Nimmt man diesen Dogmatismus (und schlechthin jeden) konsequent, so endet er schließlich im Materialismus, weil er letztlich eine dinghafte und mechanische Wechselwirkung im Bewußtsein (die ja dieselbe wie im Sein sein soll) annimmt. Intelligenz und Geist im Bewußtsein (und im Erkennen) sind letztenendes für ihn ausschließlich das Produkt der Wechselwirkungen von Wirklichkeiten unter sich, unter der bei Hegel obersten Voraussetzung, daß ein wirkliches Sein, Bewußtsein und Vorstellungen erzeugender absoluter Geist (d.i. eine so benannte absolute Realität) ist. Der menschliche (und endliche) Geist wird so zum notwendigen Ausdruck des unendlichen Geistes, der sich letztlich mechanisch-dinghaft und wirklichkeitsidentisch entfaltet und bewegt, der Gedanke selbst aber wird nun zum Produkt einer wirklichkeitsidentischen Wechselwirkung von Wirklichkeiten, d.h. letztlich Dingen, unter sich. Der Gedanke als Produkt einer Wechselwirkung der Dinge unter sich ist aber das Hauptgesetz des Materialismus.
Nun wird auch der Mystizismus bei Hegel sichtbar. Er besteht, sowohl Fichte(wie auch Marx)zufolge, in seiner Konzeption des absoluten Geistes, die sein System, so wie es ist, begründet. Während aber in dieser Abhandlung, wie getan, diese Konzeption mit Fichte transzendental analysiert und kritisiert wurde, geht Marx den umgekehrten Weg, ergreift die von Hegel schon entäußerte und verabsolutierte Dialektik als solche, streift die "mystische Hülle" des absoluten Idealismus ab und begreift diese Dialektik in ihren verborgenen materialistischen Konzequenzen.)[65]

\+ \+ \+

3. Hegels prinzipielle Kritik an Fichtes Position

Auch in seiner Kritik an Fichte wird Hegels verborgener Realismus deutlich sichtbar. Hegel schreibt: "Ein origineller Anfang der Philosophie kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit I c h . . . Ich hingegen ist die einfache Gewißheit seiner selbst. Aber Ich ist auch z u g l e i c h ein konkretes... . Daß Ich Anfang und Grund der Philosophie sei, dazu wird die Absonderung dieses Konkreten erfordert. - der absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird und als abstraktes Ich in sein Bewußtsein tritt. Allein dies reine Ich ist nun n i c h t ein unmittelbares, noch das bekannte, das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseins, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte. Jener Akt wäre eigentlich nichts anderes als die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens, auf welchem der Unterschied des Subjektiven und Objektiven verschwunden ist. Aber wie diese Erhebung so u n m i t t e l b a r gefordert ist, ist sie ein subjektives Postulat; um als wahrhafte Forderung sich zu erweisen, müßte die Fortbewegung des Konkreten Ich vom unmittelbaren Bewußtsein zum reinen Wissen an ihm selbst, durch seine eigene Notwendigkeit, aufgezeigt und dargestellt worden sein. Ohne diese objektive Bewegung erscheint das reine Wissen auch als die i n t e l l e k t u e l l e A n s c h a u u n g bestimmt, als ein willkürlicher Standpunkt oder selbst als einer der empirischen Z u s t ä n d e des Bewußtseins, in Rücksicht dessen es darauf ankommt, ob ihn der eine in sich v o r f i n d e oder hervorbringen könne, ein anderer aber nicht.")[66]
Auch hier können wir wieder sehen, wie Hegel aus seiner Bestimmung des Ich als der **subjektiv tätigen Idee**, die in der Wahrheitserkenntnis nichts anderes sei als Ausdruck der objektiven Bewegung des Logischen im Subjekt, die Konzeption Fichtes als einen subjektiv-empirischen Standpunkt beurteilen muß, indem er die Gültigkeit der intellektuellen Anschauung von der N o t w e n d i g k e i t der o b j e k t i v e n Fortbewegung des konkreten Ichs vom unmittelbaren (empirischen, konkreten) Bewußtsein zum reinen Wissen ab=

hängig macht; diese Notwendigkeit ist, wie gezeigt, Aus=
druck der (letztlich willkürlich) absolut gesetzten Dialek=
tik des wahrnehmenden Denkens der Empirie und somit selbst
nur empirisch-induktiv begründet (und dann verabsolutiert).
Wenn aber die Gesetze des wahrnehmenden Denkens der Reali=
tät absolut gesetzt werden, muß die intellektuelle Anschau=
ung als ein zufälliger empirischer Zustand des Bewußtseins
erscheinen, weil die Bewußtheit dieses Zustandes und seiner
Erkenntnis dann vom Erkenntniswillen des Einzelnen abhängt
und nicht von der notwendigen Bewegung des objektiven Den=
kens (Dialektik) im Subjekt)[67].

Hegel schließt mit seiner Argumentation die Freiheit aus und
kann sie daher als Voraussetzung der Erkenntnis der intellek=
tuellen Anschauung nicht anerkennen. Fichte zufolge ist die
intellektuelle Anschauung notwendig jedem Bewußtseinsakt
konstitutiv vorausgesetzt, wird aber als solche nur dem
bewußt und erkennbar, der in freier Entscheidung auf die
Voraussetzungen des Bewußtwerdungsprozesses reflektiert.

Sie ist in einem unmittelbaren Bewußtsein des Ich von sich
selbst, das allem materialen Bestehen des Ich vorausgesetzt
ist (nur durch sie kann das Ich sich vom Nicht-Ich unter=
scheiden). In ihr schaut sich die Intelligenz unmittelbar
als solche und nur als sie selbst an (ohne Empfindung). Sie
ist diejenige Anschauung, "welche u r s p r ü n g l i c h ,
und w i r k l i c h , ohne Freiheit der philosophischen Ab=
straktion in jedem Menschen vorkommt.")[68]

Hingegen: "Die intellektuelle Anschauung, welche der Trans=
zendentalphilosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll,
ist die bloße Form jener w i r k l i c h e n intellektu=
ellen Anschauung; die bloße Anschauung der inneren absoluten
Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit dersel=
ben.")[69] Da ursprünglich nicht abstrakt, sondern bestimmt
gedacht wird, ist die philosophisch abstrahierte intellek=
tuelle Anschauung nur dank der w i r k l i c h e n mög=
lich. Um die philosophisch abstrahierte intellektuelle An=
schauung, die konstitutiv als wirkliche jedem konkreten Be=
wußtseinsakt zugrunde liegt, geht es bei Fichtes Überlegun=
gen. Sie als Bewußtsein der Vorstellung dieser Anschauung
ist bereits die Folge einer Unterscheidung durch Anwendung

der Freiheit in der Abstraktion, d.h. wenn ich überhaupt
durch eine von mir bewußt getroffene Entscheidung abstra=
hieren w i l l .

Hegel dagegen will aus diesem freiwilligen Erkenntnisprozeß
(des in sich notwendigen Aktes) eine objektive und notwendige
Bewußtseins-und Erkenntnisbewegung machen, von der das Sub=
jekt mitgerissen wird jenseits seines Willens, durch eine
höhere, objektive Bestimmtheit; Hegel verlagert damit die
eigentliche Freiheit des konkreten Ichs in das Absolute und
kann daher schreiben: "Die Bestimmung des reinen Wissens
als Ich führt die fortdauernde Rückerinnerung an das subjek=
tive Ich mit sich")[70], d.h. an die von Hegel nur als subjek=
tivistisch geltengelassene Freiheit der philosophischen Ab=
straktion.

Ausgehend von diesem Mißverständnis durch Hegel schreibt
D. Wandschneider: "Die A b s o l u t h e i t der Substanz
bleibt bei Spinoza indes metaphysisches Postulat, während
das Logische eben auch als a b s o l u t e r w e i s b a r
ist." (Daß es gerade dies nicht ist, konnten wir hier in
Kapitel B,II,1. schon sehen). "Genau dies unterscheidet
H e g e l s Idealismus wesentlich auch von dem Idealismus
Fichtescher...Prägung: Ist F i c h t e s Bestimmung des
Absoluten als Ich noch insoweit plausibel, als das Ich das
schlechthin Bekannteste und Gewisseste zu sein scheint, so
fehlt diesem andererseits das Moment der Universalität -
der Gedanke, a l l e s sei im Grund 'Ich' bleibt ohne Legi=
timation.")[71] Diese Ausführungen suggerieren, daß nach
Fichte alles im Grunde empirisches und zufälliges Ich, ohne
Bezug zur "absoluten Logik", sei und damit subjektivistisch,
was natürlich, wie gezeigt nicht stimmt.

\+ \+ \+

D) DIE DIALEKTIK BEI MARX

I) Der Übergang zu Marx

In der "Rezension des Aenesidemus" zitiert Fichte den Philosophen Schulze, genannt "Aenesidemus", und stimmt mit ihm hier "innig" überein: "(Regel der Beurteilung) Der Pro=birstein alles Wahren ist die allgemeine Logik, und jedes Raisonnement über Thatsachen kann nur insofern auf Richtig=keit Anspruch machen, als es mit den Gesetzen derselben übereinkommt.")[1] Die höchste Regel alles Urteilens ist der Satz des Widerspruchs, ihm spricht Reinhold, wie Fichte zu=stimmend ausführt,"alle r e a l e Gültigkeit ab,...und läßt ihm nur eine f o r m a l e , und logische übrig; und insofern ist seine Antwort ganz richtig,...")[2].
Jede Reflexion steht ihrer Form nach unter dem logischen Satze des Widerspruchs; aber die Materie dieses Satzes wird nicht durch ihn bestimmt, sie ist faktisch gegeben und wird, wenn sie Vorstellung des Bewußtseins werden soll, durch die Gesetze der Logik geformt. Alles, was uns daher erscheint, erscheint uns als Urteil logisch geformt, aber daß es über=haupt erscheint, liegt außerhalb des Bereichs der Logik: Wenn faktische Gegebenheit, dann Vorstellung, dann logisch geformt. Die allgemeine Logik fragt also nicht nach dem Was (denn das ist anders woher gegeben), sondern nach dem Wie (der Form der Gegebenheit in der Vorstellung); sie ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens mit Abstraktion von der Wirklichkeit des Gegebenen. "Die allgem(eine) Logik weiß davon nichts, ob unseren Vorstellungen objektive Gültigkeit zukomme oder nicht; sie ist die Lehre von d(er) bloßen Form der WW" (=Wissenschaft) "überh(a upt);...s(ie).ist W(ißen=schaft) für sich und gar nicht Philosophie.")[3]
Die formale Logik stellt die bloße Form des Denkens dar, ab=gesondert vom Inhalt. An sich ist diese Absonderung nicht notwendig, sondern geschieht nur durch Freiheit zu abstra=hieren, d.h. das Wesen der Logik besteht in der Abstraktion (durch Freiheit) von allem Gehalte.
Fragte sich nun die Logik als nur formale Erkenntnisart von gegebenen Gegenständen in der Vorstellung (wenn sie es könn=

te), wie sie zu ihren Sätzen und Gesetzen kommt, so würde sie in die transzendentale Logik (die sich mit dem Wesen des Denkens überhaupt befaßt) und schließlich in die Wissen=schaftslehre geraten, denn die WL beschäftigt sich mit der Erkenntnisart selber, insofern sie apriori möglich sein soll und macht sie zu ihrem Gegenstand.
Da Philosophie die Vorstellung und ihr Zustandekommen er=klären soll, und die Form der Vorstellung logisch gegeben ist, muß Transzendentalphilosophie auch das Zustandekommen der Logik erklären. Sie macht daher nicht nur den Gehalt, sondern auch die Form der Vorstellung zu ihrem Inhalte, also das gesamte Wissen überhaupt in seinen Prinzipien. Für die formale Logik bedeutet dies, daß sie durch die WL be=gründet und bewiesen, bestimmt und in ihren Bedingungen auf=gezeigt wird; zugleich wird sie gegenüber der WL, die die notwendige Form des Wissens überhaupt ist, "ein künstliches Produkt des menschlichen Geistes")[4].

Das Hauptproblem, das sich der Philosophie bis Kant in der Betrachtung der Logik stellte, war das der möglichen Über=einstimmung von Form und Inhalt, d.h. die Übereinstimmung des Vorstellens eines Gegenstandes mit diesem Gegenstande selber, und gipfelte in der Abstraktion des"Dinges an sich", welches sich in konsequent transzendentaler Reflexion nicht als r e a l e U r s a c h e der Vorstellung, sondern als R e s u l t a t d e r R e f l e x i o n erwies.)[5]
Diese Entdeckung Kants verwies die Lösung des Problems ganz auf die Ermittlung der Reflexion, ihrer Bedingungen und ihrer Gesetze, d.h. auf das Wissen des Wissens. Als eigent=liches "'Ding' an sich", d.h. als eigentliches "Urfaktum" blieb der WL nur noch das absolute Faktum, daß Wissen ist, übrig, wonach das Wissen absolut ist, nicht aber das Absolu=te selbst, und ihr bei Fichte prinzipiierter Ausdruck des "hiatus irrationalis".

Wie wir sehen konnten, kam Hegel nicht bis zur Erkenntnis des "hiatus irrationalis", gelangte deshalb nur bis zum un=genetisierten Urbegriff des Wissens (als Reflexion), den er als das Absolute selbst setzte, verblieb damit in der unauf=gelösten Faktizität (und der sich aus ihrer Verabsolutie=

rung ergebenden Irrationalität) und letztlich in der rea=
listischen Ding-an-sich-Setzung. Als Folge konnte er In=
halt und Form der Vorstellung nur dadurch zur Einheit brin=
gen, daß er beide, ohne sie aus einer einzigen Einheit abzu=
leiten, unabhängig voneinander mit dem angenommenen Leben
des in sich notwendig dialektischen Urbegriffs begabte und
so das Leben des Subjekts und das des Objekts zu einem nur
begrifflich bestimmten Gleichklang "post factum" brachte
(wobei sich unversehens das Objekt verselbständigte).
Die ungelöste Problematik von Form und Inhalt erzeugt, wie
wir sahen, nichttranszendental (und damit nur scheinbar)
gelöst, notwendig die sich widersprechenden Systeme des ab=
soluten (metaphysischen) Realismus und desselben Idealismus.
Nichttranszendental gesehen scheint dabei die Hegelsche Lö=
sung eine völlig neue der Form-Inhalt-Problematik zu sein,
denn das Problem des nur bis zur formalen Logik vorgedrunge=
nen philosophischen Denkens ist ja, wie die Form zum Inhalt
kommt, das Faktum der Gegebenheit also.
Hegel "löst" dieses Problem dadurch, daß er die Reihenfolge
umkehrt und nun vom Inhalt zur Form geht, statt von der Form
zum Inhalt. Was dabei jedoch in Wirklichkeit stattfindet,
ist lediglich eine doppelte Vertauschung: Zuerst macht Hegel
die faktisch absolute Form des Wissens, die Begrifflichkeit,
zum absoluten Inhalt (dem er vorher die Gegebenheit einver=
leibt hat) und holt dann aus diesem "Inhalt" wieder die
Form heraus (durch die Begriffsentfaltung). Durch diese Ver=
tauschung löste er jedoch nicht die Dualität von Form und
Inhalt, sondern verewigte und verabsolutierte sie in dem
Konstrukt der absoluten Dialektik. Da dieser ungelöste Dua=
lismus zuletzt aus der Absolutsetzung des wirklichen Prin=
zips aller Wirklichkeit, des (Dialektik erzeugenden) nicht=
erkannten "hiatus irrationalis" entsteht, wird damit die
Wirklichkeit aus der "proiectio per hiatus irrationalem"
zur Absolutheit selbst gemacht. Die unaufhaltsame Folge ist,
daß die absolute Dialektik in den Materialismus der absolut
gesetzten Wirklichkeit (des erscheinenden Faktums) umschlägt,
und eine Charakterisierung der nichtmaterialistischen und
also auch transzendentalen Denkweise von daher, die z.B.

Levèbvre so ausdrückt: "Die Vernunft siedelt sich außerhalb
des Wirklichen an, im Ideal. Die Logik wird zur Sache eines
fiktiven Seins, des reinen Denkens, dem das Wirkliche als
unrein erscheinen soll. Umgekehrt sieht sich das Wirkliche
ins Irrationale gestoßen, dem Irrationalen überantwortet.")[6]
Nicht das W i s s e n vom Wirklichen wird nun der faktisch
absolute Ausgangspunkt, sondern die W i r k l i c h k e i t
selber in Abstraktion von ihrem Charakter als G e w u ß =
t e s . Damit wird aber auch die Logik insgesamt zu einer
der empirischen Wirklichkeit, mit dem Grundcharakter der
Wirklichkeit (im Wissen), der Dialektik. Es gibt daher
"keinen Gegenstand, an dem sich nicht ein Widerspruch auf=
zeigen ließe, das heißt zwei einander entgegengesetzte und
notwendige Bestimmungen; ein Gegenstand ohne Widerspruch ist
eine reine Abstraktion des Verstandes, der an einer Bestimmt=
heit gewaltsam festhält.")[7]
Ein wesentliches Moment der Wirklichkeit ist ihr Werden in
der Zeit. Ist nun die Wirklichkeit absolut gesetzt, so auch
ihr Werden in der Zeit, - und die Reflexion über die Wirk=
lichkeit wird selbst zu einem ihrer Momente, dann aber ist
es letztlich der Inhalt der Reflexion, der seine Bestimmun=
gen selbst erst setzt und erzeugt. Und weiter: Ist die mo=
mentane, jeweils erscheinende Wirklichkeit realer, beschränk=
ter Ausdruck der absoluten Idee bzw. der absoluten Wirklich=
keit, so wird die historische Genese, ihre Darstellung und
ihre Beschreibung zu einer kausalen Erklärung und Ableitung,
denn die Wirklichkeit entsteht, bewegt und entwickelt sich
dann entsprechend der ihr innewohnenden Absolutheit (gleich=
gültig ob man diese absolute Idee oder Gesamtwirklichkeit
oder absolute Gesetzmäßigkeit der Materie nennt) historisch
in der Zeit.
Die Folge ist, daß alles (als solches nun nur scheinbar)
Einzelne zu einem Moment der Gesamtheit, der Absolutheit
wird, auch logisch, daß die Gesamtlogik, die Logik der Ge=
samtheit also selbst zu einer Erscheinungsweise und Bewe=
gungsweise der Gesamtheit und damit zu einer dialektischen
Logik (und letzlich zu einer materialistisch-empirisch be=
stimmten) wird. Das bedeutet dann aber auch, daß das Prinzip

der Identität (scheinbar!) von dieser Gesamtwirklichkeit und ihrer historischen Gesamtentwicklung her bestimmt werden muß (welche Bestimmung allerdings das unzeitliche und abso=lute Prinzip der Identität, die nur aus dem absoluten Ich abgeleitet werden kann, voraussetzt). Diese empirische Be=stimmung des Prinzips der Wirklichkeit läßt sich als ab=straktes Prinzip der Einheit (das nach Fichte grundsätzlich nicht empirisch sein kann) dann mystifiziert so ausdrücken: "Das Sein ist das Sein. Das Universum ist eines. Die schöp=ferische Kraft im ganzen Universum ist dieselbe. Das Wesen, in vielfacher Weise sich darstellend und erscheinend, ist das Eine. Das Prinzip der Identität drückt diese innere Uni=zität der Welt und jeden Seins aus...Dasselbe gilt vom Den=ken. Aber die sich darin ausdrückende Identität ist noch ab=strakt...Das Konkrete ist eine reiche und dichte Identität voller Bestimmungen; es enthält eine Vielheit von Unterschie=den und Momenten. Die Einheit wird dem Widerspruch und dem Nichts sozusagen unaufhörlich abgezwungen.")[8]
Entscheidend ist, daß hier die Welt als an sich gegeben (pantheistisch) gesehen wird, die Welt an sich als real-em=pirisch gegebene, identische bildet den Inhalt der Erkennt=nis. Die Identität als Prinzip ist folglich das daraus ab=strahierte, absolut wirkliche Prinzip, womit dieses abstrak=te Prinzip zwar als "bloße Form des Denkens" auftritt, aber als objektiver Ausdruck des absoluten Inhaltes: der Inhalt denkt sich letztlich selbst (und setzt darin seine Bestim=mungen). Da aber alle Erscheinung im Wissen dialektisch ge=geben ist, wird alle Bewegung des Inhalts widersprüchlich, ist mit ihrem Gegensatz behaftet, scheint absolut selbstbe=wegend, und der Widerspruch (als Prinzip der Erscheinung ebenso wie die Identität) scheint diese Selbstbewegung (und in ihr das Bewußtsein ohne Freiheit) "anzutreiben". Das wirkliche Werden wird damit zur höchsten Wirklichkeit (nicht das Werden der Wirklichkeit im "nur" erkennenden Bewußtsein), denn es ist zugleich Ausdruck der Logik des Universums in dessen gesetzmäßiger Entfaltung, und die dialektische Ver=nunft ist sein abstrakt-absoluter Ausdruck.
Da die Dialektik so gesehen die auf die (verabsolutierte)

empirische Wirklichkeit eingeschränkte Vernunft ist, wird sie zur realen Logik dieser Wirklichkeit und bewegt sich ihr entsprechend in Widersprüchen, die nun scheinbar ganz konkret und empirisch fest-und darstellbar werden, etwa am Beispiel des sich quantitativ abkühlenden Wassers, das bei Null Grad plötzlich einen "qualitativen Sprung" macht und zu Eis erstarrt. Daraus folgernd gelte es daher, die Negation, den inneren Widerspruch, die immanente Bewegung, das Positi=ve aufzuspüren: Jedes bestimmte Dasein ist dann einerseits Qualität (unmittelbare Bestimmtheit des Etwas), anderer=seits extentive oder intensive Quantität, Grad. Durch das Werden, so dieser Gedankengang weiter, wirken beide auf=einander ein, und eine bis zu einem bestimmten Augenblick stattfindende quantitative Änderung bewirkt mit einem Schlag eine qualitative Änderung (Wasser wird zu Eis). Daher ist "das Werden eine kontinuierliche Entwicklung (eine Evolution) und ist zugleich von Sprüngen, jähem Wech=sel und Umwälzungen unterbrochen. Es ist zugleich Involution, da es dasjenige, woraus es hervorgegangen ist, mit sich führt, wiederaufnimmt und doch dabei etwas Neues heraus=bildet, kein Werden ist geradlinig ohne Ende. Diese 'dialek=tischen Gesetze' sind der allgemeinste Ausdruck und die erste Analyse des Werdens")[9], bei Hegel zugleich die Da=seins - und Bewegungsweise des absoluten Geistes, um schließ=lich bei Marx die Daseins-und Bewegungsweise der absoluten, an sich gegebenen Realität zu werden.

\+ \+ \+

II) Analyse des dialektischen Materialismus ("Marxismus"))[10]

Marx hat keine in sich geschlossene Abhandlung über seine Konzeption des dialektisch-historischen Materialismus hinter= lassen, dennoch läßt sie sich gut rekonstruieren, da die Texte seiner Schriften (und Frühschriften) von zahlreichen reflexiven Bemerkungen darüber durchzogen sind. Auffallend darin ist die Widersprüchlichkeit in seinen Bestimmungen von Materialismus und Dialektik, weil sie einerseits deutlich zu metaphysischen Voraussetzungen gehen, andererseits diese Voraussetzungen von Marx aber immer wieder abgelehnt wer= den.

Marx "stülpt", wie er sagt, die Dialektik Hegels um. Das Schema der Dialektik selbst bleibt dabei vollständig erhal= ten. Marx erkennt den verborgenen Materialismus darin, ar= beitet ihn heraus, bestimmt von ihm aus die Dialektik als eine materialistische, ohne sich allerdings, wie es scheint, aus der Metaphysik lösen zu können, was dann bei Marx die Zweideutigkeit seines materialistischen Dialektikansatzes erzeugt.

Definiert man Materialismus durch den Satz: das Sein be= stimmt das Bewußtsein, so wird die von Hegel gesetzte abso= lute Selbstbewegung der Idee bei Marx letztlich zu einer absoluten Selbstbewegung des Seins (Natur, Geschichte, Ge= sellschaft), d.h. zu einer an sich seienden absoluten Be= stimmungsinstanz des Bewußtseins, und dieses selbst zu einem Akzidenz des Seins.

Die Idee für das Umstülpen der Dialektik Hegels gründet sich bei Marx auf der Identitätsauffassung in Hegels Philosophie und der materialistischen Bestimmung derselben. Popper (wahr= lich kein Freund von Fichte, Hegel und Marx) drückt dies vereinfacht wie folgt aus: "Wenn Vernunft und Wirklichkeit identisch sind und die Vernunft sich dialektisch entwickelt ..., dann muß sich auch die Wirklichkeit dialektisch ent= wickeln. Die Welt muß von den Gesetzen der dialektischen Logik beherrscht sein.")[11] (Deshalb glaubt Hegel ja auch, die Natur könne apriorisch und nicht nur aposteriorisch er= kannt werden.) "Aber offensichtlich", so Popper weiter, "läßt sich eine derartige Identitätsphilsosophie unschwer

umkehren, so daß sie zu einer Art Materialismus wird...Aber durch die Aufgabe ihrer ursprünglichen Grundlage verliert die Dialektik alles, was sie plausibel und verständlich mach= te;... nun sehen wir uns unmittelbar der Behauptung gegen= über, die physische Wirklichkeit entwickle sich dialektisch ...")[12].

Eben dieser - metaphysischen - Behauptung widerspricht Marx an zahlreichen Stellen, während sie an anderen Stellen doch wieder klar zu folgern ist. Um nun zur Ermittlung einer festen und von Marx sicher bezogenen Position zu gelangen, dürfen wir daher nicht nur die von Marx explizit bezogene Position aufsuchen und zusehen, mit welchen Argumenten er diese bewußt absichert, sondern wir müssen vor allem darauf sehen (wenn wir transzendentalphilosophisch untersuchen wol= len), was mit dieser Position (und dieser Argumentation) not= wendig mitgedacht ist, um sie überhaupt denken, formulieren und beziehen zu können. Es ist also nicht nur entscheidend, was Marx in seiner Argumentation sagt, sondern was er dabei geistig notwendig tut, welche Voraussetzungen und Folgen hier notwendig mit anwesend sind. Mit Fichte ausgedrückt gilt es also auf die Einheit und die Differenz des Marxschen Tuns und Sagen zu achten.

\+ \+ \+

1. Der praktische Grund des Marxismus

Der Marxismus ist im wesentlichen eine Revolutionstheorie)[13]: Die Einheit von Theorie und Praxis, die Vermittlung der Er=kenntnis des vergangenen und der Beherrschung des zukünfti=gen Geschichtsprozesses ermögliche dem Proletariat durch das Begreifen der Welt zugleich die Machtergreifung, wie auch umgekehrt, die Machtergreifung erst die geschichtliche Tota=lität als solche ganz begreifbar mache)[14].

Reine Philosophie, die,nur auf die Sphäre des Denkens bezo=gen,nach dem Grunde des Ist frage und nicht die praktische Aktion selbst erzeuge und beinhalte, ist Marx zufolge rein kontemplativ, metaphysisch und praktisch indifferent. Die Lösung, die er in den Feuerbachthesen angibt, ist dem An=spruch nach die Verwandlung der Philosophie ins Praktische. Die Verwirklichung der Autonomie des Subjekts wird unter dem Kriterium der Wirksamkeit von Theorie theoretisch bestimmt. Marx will die Philosophie aus dem Reich der "reinen Kontem=plation", des"Idealismus" und der "metaphysischen Spekula=tion" in das Reich der Praxis, des realen Handelns in der Wirklichkeit und der Wirksamkeit in der gegebenen Welt führen, denn, wie er schreibt, kann "die Waffe der Kritik...aller=dings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu er=greifen, sobald sie a d h o m i n e m demonstriert, und sie demonstriert a d h o m i n e m , sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.")[15]

Um welchen Menschen es sich hierbei konkret handelt,bestimmt Marx in "Die Heilige Familie": "Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, aber auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen.")[16]

Marx beginnt nicht beim "reinen Ich", beim "absoluten Geist" und ähnlichen, nach ihm,"metaphysischen Konstruktionen", und deduziert daraus das Sein und das Soll des Menschen, sondern

er fängt beim "wirklichen Menschen" und seinem empirisch-gesellschaftlichen Bewußtsein (eine Art gesamtgesellschaft=liches Bewußtsein) an. Dieser wirkliche Mensch ist der in und durch die Natur, die Geschichte, die Gesellschaft(und dem Werden jener) so gewordene Mensch, wie er heute ist: der im Grunde naturwüchsige (und insofern bewußtlose) Mensch, der aber seiner historischen Bestimmung nach zum Bewußtsein seiner selbst und seiner Welt kommen soll, seine Naturwüch=sigkeit zugunsten der bewußten Realisierung seiner wesenhaf=ten Autonomie abtragen, abarbeiten soll, um schließlich - als gesellschaftliches Wesen - in den als ideal vorgestell=ten Zustand jenseits aller Entfremdung und Verdinglichung zu gelangen: in den Zustand der vollkommenen Selbstbestim=mung (Kommunismus ist der vom Privateigentum bestimmten Ge=sellschaft, dem "Reich der Notwendigkeit", aus beginnende Ausgangspunkt für die Entwicklung der Gesellschaft ins "Reich der Freiheit").

Das Vermittlungsprinzip des Menschen mit sich selbst, mit anderen Menschen und mit der Natur ist dabei kein rein gei=stiges, nach Marx "unwirkliches" Prinzip, sondern ein "wirk=liches": die Arbeit. In ihr tauscht sich der Mensch mit der Natur aus, tritt in den Stoffwechsel mit der Natur und stellt sich als Gattungswesen selber her. Da aber Natur auch Not=wendigkeit ist, geht der Zwang des Naturgegenstandes, den der Mensch zweckhaft seinen Bedürfnissen entsprechend bear=beitet, und die Notwendigkeit der Natur überhaupt, in die Arbeit mit ein, damit in die Gesellschaft und in das Ich. Der Mensch kann sich daher nicht frei und autonom seinem "reinen Wesen" entsprechend entfalten, sondern muß sich auch nach der Naturnotwendigkeit richten: es entsteht eine objek=tive Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit, welche, weil sich der Mensch dessen nicht bewußt ist, sich auch gesell=schaftlich und eigengesetzlich entfaltet, sich summiert und verselbständigt, zur Entstehung und Entfaltung des Privat=eigentums führt und nun zur Gewalt und Herrschaft des Men=schen über den Menschen wird und dadurch den Menschen ver=dinglicht und sich selbst entfremdet.)[17]

Für Marx ist dabei wesentlich, daß er die Entfremdung nicht als metaphysisch gegeben ansieht, sondern als in Wirklich=

keit historisch erzeugt und wirkend; sie ergibt sich ihm als Begriff aus der von ihm vorgefundenen Situation des Menschen in der wirklichen, historisch so gewordenen Gesellschaft des Privateigentums, des Kapitalismus, die sowohl den Kapitali= sten auf der Besitzerseite als auch den Proletarier auf der Seite der Besitzlosigkeit bewußtlos an die Zwangsgesetze dieser Gesellschaft kettet, die damit als Zwangssystem alle Bereiche des Lebens und Denkens, diese verdinglichend und durchdringt, und deren Geschichte nicht von sich entfremdend, der Arbeit des Begriffes bewegt wird, sondern von der als entfremdet begriffenen Arbeit.)[18]

Aus dieser Einstellung heraus, die von einer bestimmten In= terpretation der real vorgefundenen empirisch faßbaren Wirk= lichkeit und dem Impuls ihrer Veränderung ausgeht und aus ihr ableitet, sieht Marx auch die bisherige Philosophie als eine Funktion der Geschichte, als einen theoretischen Re= flex dieser Wirklichkeit im Bewußtsein. Die wirkliche Ent= fremdung des Menschen, ihre Ursache und ihre Aufhebung ist für Marx einer der Hauptimpulse seines praktischen Interes= ses eine Theorie zu entwickeln, die die praktischen Momente der Aufhebung der Entfremdung systematisch beinhaltet und so selbst zur Praxis, zur "materiellen Gewalt", werden kann, indem sie die Massen ergreift (weil diese konkret erkennen, was wirklich ihre Freiheit einschränkt und kaum jemand sich wissend seiner Freiheit begibt). Das aber kann Philosophie nach Marx nicht, wenn sie reine Kontemplation und Theorie bleibt, die über die Dinge und Verhältnisse reflektiert und nur nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seins fragt, sondern nur, wenn sie selbst in die die wirkliche Entfrem= dung aufhebende praktische Reflexion mit einbezogen wird und nach den empirisch faßbaren (nicht "metaphysischen") Be= dingungen der bestehenden Wirklichkeit fragt und daraus das notwendige Handeln ableitet, wenn sie also konsequent vom historischen Werden und der Möglichkeit der Veränderbarkeit der gegebenen Wirklichkeit ausgeht.

Philosophie begründet demnach das Sein nicht mehr durch ein "überseiendes" Prinzip, welches das Sein entläßt sie steht nicht autonom über dem Sein, sondern sie wird selbst zu

einem Teil des Seins, geistiger Ausdruck und, höchstens, Ergänzung des Seins. Für die Philosophie bedeutet diese ihre Einbeziehung in diese sich selbst entfremdete Gesellschaft, daß sie selbst eine geistige Form der Entfremdung darstellt, und daß sie durch die Aufhebung der wirklichen Entfremdung zugleich selbst mitaufgehoben wird. "Daraus folgt", wie Habermas schreibt, "daß Philosophie auf Selbstbegründung ver= zichten und erkennen muß, wie und wieweit sie durch ein anderes, das sie freilich auch ist, gegründet wird - durch gesellschaftliche Praxis.")[19]

Für die Theorie und die Möglichkeit des Erkennens ergibt sich daraus dreierlei Orientierung an der Wirklichkeit: 1. an dem wirklich bestehenden Grad des Entfremdung des Sub= jekts; 2. an dem wirklich bestehenden Grad des Verdingli= chungseffekts der Wirklichkeit; 3. als praktischer Grund, an der wirklichen Möglichkeit der Veränderung dieser Wirklich= keit. Da Theorie hier in Hinblick auf die Veränderung der Welt gedacht wird, bedeutet dies, daß das praktische Verän= dernwollen die Voraussetzung des Erkennenkönnens, der Theorie also, wird, d.h.: Der Wille, die bestehende Wirklichkeit zu verändern, wird zum Bestimmungs-und Vermittlungsprinzip von Subjekt und Objekt. Die Frage nämlich, so Marx, "ob dem men= schlichen Denken gegen s t ä n d l i c h e Wahrheit zu= komme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine p r a k = t i s c h e Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahr= heit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit des Den= kens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nicht= wirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein scholastische Frage.")[20] Die Praxis, das Han= deln - und Machenwollen, entscheidet, was wirklich ist und auch, was wirklich werden soll.

Verkürzt (und nichtmaterialistisch) dargestellt, lautet die= ses Schema folgendermaßen: Der Mensch ist seinem Wesen nach frei. Alles, was er tut, soll daher der Verwirklichung die= ser Freiheit dienen. Legt man nun den Maßstab der Freiheit an die Wirklichkeit an, so erkennt man, daß sie, so wie sie ist, in ihrer Eigengesetzlichkeit (die nur der Blickpunkt der Freiheit sichtbar machen kann), den Menschen unfrei

macht und ihn sich selbst entfremdet. Weil nun der Mensch frei sein will (und soll), will (und soll) er die Wirklich=keit entsprechend ändern; dieses Ändernwollen als Ausdruck des Freiseinwollens zeigt ihm die Wirklichkeit einerseits, wie sie in ihrer Eigengesetzlichkeit ist, andererseits, wie sich diese Eigengesetzlichkeit als Wirkungs-Denk-und Hand=lungszwang auf den Menschen aufheben läßt, d.h. das Bild der Wirklichkeit in der Erkenntnis und ihr Verändernkönnen ist nur im Zusammenhang mit dem Verändernwollen, was letztlich auch hier bedeutet: bewußte Erkenntnis entsteht durch An=wendung der Freiheit durch und in Reflexion.)[21]
Dem Maß für eine solche Orientierung kann aber auch bei Marx freilich nur eine g e d a c h t e Vorstellung über das w a h r e W e s e n des Menschen, dem wahrhaft auto=nomen, zugrunde liegen. Allerdings bezieht Marx diesen Sach=verhalt nicht explizit in seine Überlegungen ein, sondern setzt ihn ohne weiteres voraus und macht die Verwirklichung der Autonomie abhängig von einer realen Basis, nämlich dem Arbeitsprozeß, aus dem sich die ökonomisch-soziale Bedingt=heit des Subjekts ergebe, um zum Verändernkönnen dieser Ba=sis zu kommen und damit zu einer des Subjekts.
Marx kommt so zu einem Begriff von Strategie (die Massen zu ergreifen, die Welt zu verändern), demzufolge die Verwirkli=chung der Autonomie des Menschen nur durch strategische Argumentation und Handlungen gewährleistet wird, d.h. in der Ausrichtung an dem konkreten Ziel der Aufhebung der ökono=nomisch bedingten Verdinglichung und Entfremdung der Subjek=te nur durch eine Veränderung des Seins der ökonomisch-ge=sellschaftlichen Wirklichkeit (denn das Sein bestimmt nach Marx das Bewußtsein).
Die Vernunft wird dadurch materialistisch bestimmt und in=strumental. Sie ist nicht mehr reines, sichselbstbestimmen=des Tun um ihrer selbst willen, sondern sie steht jetzt im Dienste der Verwirklichung der (marxistisch definierten) Autonomie des Subjekts im Kampfe gegen die (faktisch absolut gesetzte) Ursache seiner Unfreiheit: seine Bestimmtheit und Abhängigkeit von ökonomisch-sozialen geschichtlich geworde=nen Verhältnissen (da aber Freiheit auch hier das alles be=

stimmende Prinzip ist, Freiheit aber ein reiner Vernunft=begriff ist, der sich nur transzendental erkennen und be=stimmen läßt, wird der Marxismus zuletzt, wie wir noch sehen werden, doch wieder auf die "reine Vernunft" verwiesen; aber er betrachtet sie nicht "abstrakt theoretisch", sondern ein=geschränkt auf den ökonomisch-sozialen Materialismus, der so=mit die Ideologie der Befreiung des ökonomisch-gesellschaft=lich bestimmten bewußtlosen Menschen darstellt).
Sowohl die Philosophie (und damit der Begriff der Wahrheit) als auch die Konzeption von Geschichte wird dieser Strategie untergeordnet, beide werden zum Material für eine bestimmte Befreiung des Menschen. Aber auch die Wirklichkeit selbst wird innerhalb dieser Startegie gesehen und interpretiert (und dadurch zum Material der Marxschen "Pflicht"). Sie ist nun nicht mehr nur mit dem empirisch-faktischen Sein iden=tisch, sondern sie entsteht als Setzung eines sich histo=risch erzeugenden (und historisch erzeugten) Gattungssub=jekts, was nichts anderes bedeutet als die notwendige Ab=hängigkeit der Erkenntnisprozesse von Lebensprozessen, das sind die ökonomisch bestimmten wirklichen Lebensprozesse der Menschen, welche ihr Sein ergeben und in der Folge ihr Bewußtsein als gesellschaftliches Produkt.

\+ \+ \+

2. Das Verhältnis von Marx'scher und Hegel'scher Dialektik

Wesentliche Voraussetzung der Marx'schen Strategie ist (denn Philosophie soll zur Tat führen, d.h. praktisch werden), daß die Wirklichkeit nicht als ein dem Erkennen und Handeln letztlich unzugängliches "Ding an sich" betrachtet wird, sondern als ein restlos erkenn-und behandelbarer Komplex, der als solcher erst aus der Praxis von Lebensprozessen ent= steht, die sich in der Auseinandersetzung des Menschen mit Seinesgleichen und der Natur bestimmen und aus der sich dann die Gesellschaft (und die gesellschaftlich bestimmte Wirk= lichkeit) geschichtlich ergibt als "das Produkt des wechsel= seitigen Handelns der Menschen")[22]. Implizite (aber von Marx nie ausgesprochene) Grundidee hierbei ist: Wenn die Autonomie das wahre Wesen des Menschen ist und dieses nach Verwirklichung strebt, dann erzeugt sein Verwirklichungs= prozeß als praktische Konsequenz eine Strategie der Verwirk= lichung der Autonomie und im Gefolge ein wahres Bild der Wirklichkeit, wie sie derzeit i s t , und wie sie der Auto= nomie entsprechend sein s o l l ; diese Strategie und diese jeweiligen Wirklichkeiten (der jeweiligen Gegenwart ent= sprechend) gilt es theoretisch zu entwickeln (entsprechend dem Impuls der Freiheit) und praktisch zu verwirklichen.
Wie schon ausgeführt, zeigt sich das wirkliche Wesen der Menschenwelt in der Arbeit, sie ist das wirkliche Prinzip der Vermittlung innerhalb dieser und mit der Natur, d.i. Tätigkeit gegen ein Vorhandenes und Umbildung desselben.
Während aber "die Arbeit, welche Hegel allein kennt und an= erkennt,...die a b s t r a k t g e i s t i g e (ist)")[23], und er dementsprechend "die Arbeit als den Selbsterzeugungs= akt des Menschen")[24] in der Herstellung des Geistes und des= sen Vermittlung mit dem Seienden faßt, ist für Marx die Ar= beit zwar ebenfalls die Selbsterzeugungstätigkeit des Men= schen, aber nicht als abstrakt geistige, sondern als konkret sinnliche,die sich im Laufe der Generationen gesellschaftlich entfaltet und sich in Richtung der Herstellung der Autonomie des Menschen entwickelt. "Für den sozialistischen Menschen ist" daher "die g a n z e s o g e n a n n t e W e l t g e= s c h i c h t e nichts anderes als die Erzeugung des Men=

schen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwider= stehlichen Beweis von seiner Geburt: Durch sich selbst, von seinem E n t s t e h u n g s p r o z e ß . Indem die W e = s e n h a f t i g k e i t des Menschen in der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, in der Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch sinnlich anschaubar geworden ist, ist die Frage nach einem f r e m d e n Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen...praktisch unmöglich geworden.")[25]
So wird für Marx unter dem Gesichtspunkt der Autonomie (und seiner Projektion nach außen) das Wesen des Menschen in der Natur sinnlich-empirisch anschaubar, die Natur dem Geiste vorausgesetzt, und zwar "im Sinne eines Naturprozesses, der aus sich gleichermaßen das Naturwesen Mensch wie die ihn um= gebende Natur heraussetzt, und nicht im idealistischen Sinne eines Geistes, der sich als für sich seiender Idee eine Na= turwelt voraussetzt.")[26]
Aus diesem Grunde kann "nicht die Idee, sondern nur die äußere Erscheinung...als Ausgangspunkt dienen. Die Kritik wird sich beschränken auf die Vergleichung und die Konfron= tierung einer Tatsache, nicht mit der Idee, sondern mit der anderen Tatsache.")[27] Für Marx ist deshalb vor allem eins wichtig: "Das Gesetz der Phänomene zu finden, mit deren Untersuchung er sich beschäftigt...Für ihn ist noch vor al= lem wichtig, das Gesetz ihrer Veränderung, ihrer Entwicklung ...")[28].
Marxistische Forschungsmethode bedeutet daher, die Dialektik der geschichtlich gewordenen Gesellschaft hinsichtlich der in ihr sich wirklich vollziehenden (empirisch-historischer) Triebkräfte und Entwicklungen (und Tendenzen) zu untersu= chen (gleichsam den "Naturwuchs" der Gesellschaft). Diese Triebkräfte und Entwicklungen sind die empirisch festgestell= ten und in Form von dialektischen Gesetzmäßigkeiten denker= isch erfaßten Regelmäßigkeiten des gesellschaftlich-indivi= duellen Naturwuchses. "Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich...ausschließlich auf die Methode. Sie ist die wissenschaftliche Überzeugung, daß im dialektischen Marxis=

dukte der in sich selbst webenden und nirgends in die Wirklichkeit hinausschauenden Arbeit des Denkens aus dem Nichts, aus der puren Abstraktion zu schaffen meinte, nichts anderes sind als A b s t r a k t i o n e n von N a t u r b e s t i m m u n g e n . Die ganze Natur wiederholt ihm also nur in einer sinnlichen, äußerlichen Form die logische Abstraktion. Er analysiert sie in dieser Abstraktion wieder. Seine Naturanschauung ist also nur der Bestätigungsakt seiner Abstraktion von der Naturanschauung, der ihm nur mit Bewußtsein wiederholte Zeugungsakt seiner Abstraktion.")[34]
So,wie Hegel die Dialektik auf der (ideellen) Subjektseite objektivierte, veräußerte und darin verabsolutierte, wiederholte Marx diesen Prozeß auf der Objektseite, veräußerte ihn damit restlos und verabsolutierte die Dialektik zu einer des letztlich "absoluten Seins", des "Seins an sich". Für beide gilt daher: Sie identifizieren das (jeweils von ihnen gesetzte) Absolute und dessen Bewegung mit dem im Bewußtsein tätigen Begriff (als Ausdruck der absoluten Idee bzw. des - absoluten - Seins) und dessen selbständiger dialektischer Bewegung (denn anders als primär begrifflich haben beide die Dialektik nicht, sie ziehen nur verschiedene Schlüsse daraus). Die Dialektik für sich und abstrakt betrachtet wird dann zum absoluten Leben des Absoluten selbst und ist danach als das System der reinen Vernunft bzw. des reinen Seins zu fassen "als die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist".
Bei Hegel impliziert die Dialektik (wie schon gezeigt) einen bestimmten Inhalt; sein empirisch-historisches Werden und dessen Abfolge drückt die Dialektik aus: die Wirklichkeit als eine andere Form des absoluten Geistes. Bei Marx hingegen impliziert der Inhalt,d.i.die durch den praktischen Impuls des Veränderwollens) gegebene Wirklichkeit und ihre Bewegung, eine bestimmte Dialektik; sie erscheint dem erkennender Menschen als die "ganze Bewegung der Geschichte..., wie sein w i r k l i c h e r Zeugungsakt - der Geburtsakt seines empirischen Daseins - so auch für sein denkendes Bewußtsein die b e g r i f f e n e und g e w u ß t e Bewegung seines W e r d e n s ")[35]. Sie ist daher nicht, wie bei Hegel, metaphysisch an den Begriff und seine vermeintliche Selbstbewegung gebunden, sondern wird aufgefaßt als praktisch gegeben, wird empirisch festgestellt und erst dann begrifflich im Bewußtsein abgebildet. Marx geht also (seinem Anspruch nach) von den empirischen Tatsachen als dem Inhalt aus und stellt sie in ihrer inneren Bewegung dar (die sich, wie wir inzwischen wissen, aus dem menschlichen Autonomiestreben ergibt); die Darstellungs-und Erkenntnisweise dabei ist die Dialektik. Logischerweise kann sie das jedoch nur sein, wenn das Seiende als seinem Wesen nach dialektisch aufgefaßt wird, d.h. "die 'Darstellung' ist nichts anderes als die völlige Wiederherstellung des Konkreten in seiner inneren Bewegung; es handelt sich nicht um ein einfaches Nebeneinander oder eine äußere Organisation der Ergebnisse der Analyse. Auszugehen ist vom Inhalt...er ist das reale Sein, von dem das dialektische Denken bestimmt wird. 'Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzu spüren'. Die Analyse bestimmt also die Beziehungen und Momente des Komplexen Inhalts. Anschließend braucht nur die Bewegung des Zusammenhangs wiederhergestellt und 'dargestellt' zu werden.")[36])[37]
Damit sind wir aber wieder ganz bei der Bestimmung Hegels, daß es nur die "Natur des Inhalts" sei, "welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese e i g e n e R e f l e x i o n des Inhalts es ist, w e l c h e s e i n e B e s t i m m u n g e n selbst erst setzt und e r z e u g t ")[38]. Ist nämlich die Geschichte selbst, vor allem die der Erzeugung und Entwicklung des reflektierenden Bewußtseins, als "ein wirklicher Teil der N a t u r g e s c h i c h t e , des Werdens der Natur zum Menschen")[39] gesetzt, so ist alle Reflexion letztlich die Reflexion des Seins selbst, die im Menschen tätig ist, ist "diese eigene Reflexion des Inhalts, welche seine Bestimmungen selbst erst setzt und erzeugt".
Auch wenn Marx diese in ihrer Selbstenwicklung zuletzt Reflexion und Bewußtsein erzeugende "Substanz" als "dialektisches Sein" begreift, so bleibt sie doch, transzendental

betrachtet, konsequenterweise Geist, der notwendig aller Materie und ihrer Bestimmtheit vorausgesetzt werden muß, denn es ist ja die Reflexion, die auch bei Marx allen Inhalt und seine Bestimmungen setzt. Marx stülpt dies jedoch um, setzt die Erzeugnisse seiner (und überhaupt aller) Reflexion als ihrerseits reflexionserzeugend an und vertauscht damit Grund und Folge, mit dem Ergebnis, daß dann doch Hegels Satz grundsätzlich gilt: "Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist")[40], und speziell auf Marx die Bestimmung der Logik durch Hegel zutrifft: "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft zu fassen" (bei Marx: als das System der reinen Abstraktion von Naturbestimmungen = "absolutes Sein"). "Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist" (bei Marx: des absoluten Seins), "wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.")[41]
Das "absolute Sein", die Wahrheit selbst, liegt nämlich für Marx (wie für Hegel) in der Totalität der Geschichte, d.h.: "Nicht nur, weil...das Absolute nicht so sehr abstrakt geleugnet als vielmehr in seiner konkreten geschichtlichen Gestalt als Moment des Prozesses selbst begriffen wird, sondern auch weil der geschichtliche Prozeß in seiner Einmaligkeit, in seinem dialektischen Vorwärtsstreben und in seinen dialektischen Rückschlägen ein ununterbrochener Kampf um höhere Stufen der Wahrheit, der(gesellschaftlichen)Selbsterkenntnis des Menschen ist...Indem nun die Dialektik bei Marx zum Wesen des Geschichtsprozesses selbst wird, erscheint diese gedankliche Bewegung ebenfalls nur als ein Teil der Gesamtbewegung der Geschichte.")[42] Die Identität von Denken und Sein wird bei Marx allerdings nicht in dem platten Sinne hergestellt, daß eine "wahre" Abbildung und Vorstellung der Sache selbst im Bewußtsein erzeugt wird, sondern daß Denken und Sein ihre Identität darin finden, "daß sie Momente eines und desselben realgeschichtlichen dialektischen Prozesses sind.")[43]
Marx geht (statt von dem erkenntnistheoretisch ersten) von

dem empirisch ersten Akt der realen Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur, der Arbeit, aus, setzt ihn als erfahrungs,-einheits-und bewußtseinserzeugend an und stellt damit das Bewußtsein als absolut empirisch hin, welches von der Totalität (und Absolutheit) der Gesamtgeschichte (die als solche immer eine abstrakte Konstruktion, ein Erzeugnis der Reflexion darstellt) als deren Relation erzeugt wird. Das Ich, sowohl das transzendentale wie auch das empirische Subjekt, stellt so bei Marx eine geschichtlich bestimmte empirische Relation der (an sich undenkbaren) "empirischen Totalität" dar.
Die Identität der Subjekte bildet sich also nicht subjektiv und bestimmt (durch"intellektuelle Anschauung"), sondern primär objektiv, nämlich in Abhängigkeit von dem historisch bedingten Entwicklungsstand der Arbeit (der Produktivkräfte) und einer dementsprechend geformten Gesellschaft und Umwelt, in und durch die dann "auch" Bewußtsein entsteht. Die "intellektuelle Anschauung" spielt sich hier im Prozeß der Arbeit ab: in ihm begreift sich das gegenwärtige Subjekt sowohl als durch die Arbeit der vergangenen Subjekte als auch durch seine eigene Arbeit als hervorgebracht, und dies spiegelt sich im Akt der "intellektuellen Anschauung" - sie ist das Produkt dieser materialistischen Entwicklung, d.h. erst der in der Geschichte sich herstellende und wandelnde Prozeß erzeugt die Gesellschaft und dann das Subjekt als "Esemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" mit einer durch Arbeit erzeugten Identität (die zwar subjektiv wahrgenommen, aber objektiv erzeugt wird).
Durch diese materialistische Bestimmung der Einheit interpretiert der Marxismus die geschichtliche Entwicklung des Sytems der Produktivkräfte zugleich als eine Geschichte des nicht nur empirischen, sondern auch des transzendentalen Bewußtseins, welches, marxistisch gesehen, nur "das vom Sein abgelöste und in dieser Ablösung erstarrte Denken")[44] zeige und auf den geschichtlichen Punkt hinweise, auf dem die Transzendentalphilosophie stehe, nämlich auf dem der "vorläufigen Unfähigkeit, sämtliche Kategorienprobleme als Probleme der sich umwälzenden geschichtlichen Wirklichkeit aufzufassen und darzustellen.")[45]

Der "wirkliche Produktionsprozeß", auf dem nach Marx die Geschichte beruht und den er damit faktisch als Absolutheit ansetzt, aus der alles andere, wie Gesellschaft, Bewußtsein, Sprache, Religion, Philosophie, Staat, Wissenschaft usw. abgeleitet wird, gründet sich aber seinerseits auf der Hegelschen (irrationalen) Voraussetzung von der absoluten und in sich notwendigen dialektischen Selbstbewegung der Geschichte, ist gleichsam die Wirklichkeit durch das Hegelsche Schema gesehen.

Sowohl bei Marx wie bei Hegel steht ein praktisch konzipiertes, gedachtes und vorgestelltes, absolutes Prinzip am Anfang und erzeugt die Wirklichkeit, und beide Male bildet die Arbeit ein grundlegendes Moment im Herstellungsgeschehen des praktisch Absoluten (auch wenn es bei Marx nicht so genannt wird). Während aber Hegel die Arbeit seinem Prinzip gemäß als abstrakt geistige faßt, nimmt Marx sie, seinem materialistischen Prinzip gemäß, als seiende, wirkliche und sinnlich praktische Tätigkeit der Vermittlung zwischen gegebener Natur (Naturstoff) und den lebendigen, wirklichen menschlichen Individuen (Naturmacht) zur Erzeugung des Stoffwechsels zwischen beiden, welche dann die Grundlage und den Antrieb für die Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen und seiner Gesellschaft bildet.

Nach Hegel ist die Arbeit die Wirklichkeit des Wirklichen, das Wirkliche ist vernünftig, und das Leben der Vernunft ist die Dialektik, die in ihrer Absolutheit die Idee darstellt. Ebenso faßt aber auch Marx die Arbeit, die Wirklichkeit und die Dialektik im Prinzip auf: Er erklärt zwar die Idee aus der Praxis (aus der Wirklichkeit), erklärt aber dann die Praxis aus der Idee von einer absoluten Geschichtsdialektik; er meint, alles aus der Empirie erkennen zu können, stellt aber die Empirie insgesamt unter ein Reflexionsprinzip, erkennt damit nicht die "reine" Empirie, sondern die Faktizität unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Idee. Marx kommt deshalb grundsätzlich nicht aus dem Hegelschen Schema heraus, faßt die Arbeit ebenfalls als ein grundlegendes Moment im Herstellungsgeschehen, zwar, wie er meint, nicht des Geistes, sondern des Menschen und seines Wesens auf, als

einen Ausdruck, nicht des göttlichen Tuns, sondern der (durch die rein geistige Idee der Freiheit praktisch gesetzten) Dialektik des Seins. Da aber auch bei Marx das Wesen des Menschen im Bewußtsein liegt (ich komme noch darauf zurück) und also letztlich in seiner Geistigkeit, wird auch bei ihm die Arbeit zuletzt zum Herstellungsgeschehen des Geistes, wenn auch nicht direkt, wie bei Hegel, so doch indirekt, als Wirkung des sich verändernden Seins auf das Bewußtsein. Aber mit dem entscheidenden Unterschied zu Hegel: da die Arbeit des Menschen nun nicht mehr die reale, aber dennoch abstrakte, Herstellung des absoluten Geistes ist, sondern die wirkliche Herstellung des Menschen, seiner Wirklichkeit und seines Wesens, wird es für Marx möglich, über den Arbeits-und Produktionsprozeß (und den Arbeiter) und die dadurch stattfindende Veränderung des Seins im Sinne der menschlichen Autonomie, das Herstellungsgeschehen von Mensch und Wirklichkeit so zu ändern, daß es sich, wie Marx annimmt, objektiv-real in Richtung der Verwirklichung der menschlichen Autonomie bewegt.)[46]

Dadurch, daß Marx von der Abstraktizität der Hegelschen Bestimmung der Arbeit weggeht, die Arbeit als wirklichen Produktionsprozeß des Menschen und seiner Wirklichkeit begreift und sie im Proletariat, das er als das eigentliche Subjekt der Geschichte sieht, konkret wirksam macht, kann er hoffen, eine wirkliche Veränderung der Welt (und nicht nur ihre Interpretation) herbeizuführen. Nur aus dieser Auffassung heraus kann Marx die überragende weltgeschichtliche Bedeutung des Proletariats konstruieren: die Arbeiterklasse als der weltgeschichtlich notwendige Ausdruck, als das Bewußtsein, das Tätigkeitssubjekt der Seinsdialektik der Befreiung, die sich in dieser Sicht zur Natur, zum Menschen und zur Vollendung des Menschenwesens im Kommunismus entwickelt.

Die Dialektik bei Fichte und Hegel ist in ihren Resulaten, wie Lukács schreibt, "bloß zur vollständigen gedanklichen Reproduktion, zur apriorischen Deduktion der bürgerlichen Gesellschaft gelangt...Nur die A r t dieser Deduktion, die dialektische Methode weist über die bürgerliche Gesellschaft hinaus...Die Fortsetzung jener Wendung ihres Weges, die wenigstens methodisch über diese Schranken hinauszuweisen be=

gann, die dialektische Methode als Methode der Geschichte, ist jener Klasse vorbehalten geblieben, die das identische Subjekt-Objekt, das Subjekt der Tathandlung, das 'Wir' der Genesis von ihrem Lebensgrunde aus in sich selbst zu ent=decken befähigt war: dem Proletariat...Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist...zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewußte Verwirklichung der - objektiven - Entwicklungsziele der Gesellschaft.")[47]
So wird auch bei Marx die Arbeit letztlich zu einer Mani=festation des "Absoluten" (und zur absoluten Vermittlung). Sekundär ist sie danach für den Menschen ein Mittel, sich und seine Wirklichkeit durch Umformung der gegebenen Natur selbst herzustellen, primär aber ein Ausdruck der "absolu=ten Tätigkeit" von Natur und Geschichte und ihrer notwendi=gen Bestimmtheit, die sich in ihrer Entwicklung von der Materie zum Leben zum Menschen und schließlich zum bewußten Menschen des Kommunismus zeigt. Auf diesem sich dialektisch vollziehenden Weg zum Kommunismus arbeitet der Mensch (und die Gesellschaft) zunächst ohne Wissen und Bewußtsein seine Natürlichkeit ("Naturwuchs") ab und schafft so immer mehr die Bedingungen für die b e w u ß t e Verwirklichung seines eigenen Wesens, der Autonomie.
Aber Marx folgt auch Hegel im Prinzip der "Phänomenologie des Geistes", indem er nämlich ebenso wie Hegel der Entsteh=ung der verschiedenen Bewußtseinsqualitäten und ihren einzel=nen historisch sich entfaltenden Entwicklungsstufen dialek=tisch logische Konstitutivfunktionen zuteilt und sie damit von der (absoluten) Seinsdialektik ableitet. Für Hegel ist dieses historische Erscheinen und Entfalten des Bewußtseins die in der Vernunft notwendig liegende Reihenfolge, da nach ihm die Natur der Seele nichts anderes ist als die Natur des absoluten Geistes in seiner Erscheinungsform als natürliches Bewußtsein. Für Marx ist die Erscheinung und Entfaltung des Bewußtseins ebenfalls notwendig und ist somit die im dia=lektischen Sein notwendig liegende Reihenfolge, da die Natur der Seele jetzt nichts anderes ist als die Natur des Seins in seiner Erscheinungsform als natürliches Bewußtsein.

\+ \+ \+

3. Bisherige Bestimmung des dialektisch-historischen Materia=lismus nach Marx

a) Marxsche Dialektik

In den bisherigen Ausführungen über den Marxismus konnten wir sehen, wie sich aus der von Marx praktisch gesetzten Strategie der Befreiung des Menschen aus den selbstgemachten Abhängigkeiten von undurchschauten ökonomischen Determinati=onen ein Zustand der Autonomie entwickeln läßt. Marx ver=sucht, wie es scheint, nicht,wie Fichte und Hegel, das ge=samte Weltganze, das Sein, im Prinzip von einem Absoluten über dem Sein abzuleiten, sondern er versetzt sich, diese Ableitung übergehend und scheinbar alle Absolutheit und Metaphysik überspringend, mit einem Sprung in die (unter dem Aspekt der ökonomisch-sozialen Autonomie gesehene) prakti=sche Wirklichkeit des wirklichen Menschen als Gattungswe=sen.
Die g e d a c h t e Theorie des Marxismus will die endli=cher Menschen sein und erwächst aus bestimmten, von Marx de=finierten Aufgaben von Individuum und Gesellschaft, vor al=lem der einen Aufgabe, die Freiheit wirklich zu machen und dazu die Wirklichkeit entsprechend zu ändern, und zwar mit=tels Kriterien dieser Wirklichkeit. Marx will die Befreiung als notwendig und objektiv denken und entwickelt zu diesem Zwecke den dialektisch-historischen Materialismus.
Nun ist es Kennzeichen des Materialismus überhaupt, daß er ein "Sein an sich" in irgendeiner Bestimmung setzt, welches das Bewußtsein bewirken und bestimmen soll und es dadurch zuletzt zu einem Akzidenz des Seins macht. Doch solch eine Konzeption führt sofort in, nach Marx, "spekulative" und "metaphysische" Bereiche der reinen Kontemplation und scheint sonach nicht die Konzeption zu sein, die der Marxismus denkt.
Die Arbeit ist der zentrale Begriff des Marxismus. Aus ihm ergibt sich sowohl die Entfremdung als auch die Befreiung des Menschen, aber auch die Gesellschaft, ihr Werden und ihr Denken. Wir dürfen daher vermuten, im Begriff der Arbeit die nach Marx zutreffende Bestimmung des dialektisch-histori=

schen Materialismus zu finden.
Wir haben schon gesehen, daß Arbeit der Austausch des Men=schen mit der Natur und seinesgleichen ist, daß in sie der Zwang des Naturgegenstandes eingeht, sich aus diesem Prozeß eine Dialektik von Notwendigkeit (der Natur) und der Frei=heit (des menschlichen Wesens) ergibt, in der sich der Mensch zu sich selbst entfaltet, und die durch den praktischen Im=puls des Autonomiestrebens des Menschen "angetrieben" zu einer steten Weiterentwicklung der Gesellschaft und ihrer Wirklichkeit führt, bis sie, wenn man diesen Prozeß zu Ende denkt, in einen Zustand geführt hat, in dem jene Dialektik und damit die Entfremdung und Verdinglichung des Menschen aufgehoben ist in einem Reich der Freiheit: "Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsfor=men und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendig=keit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktionskräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesell=schaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre ge=meinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem ge=ringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Na=tur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen.
Aber es bleibt immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis auf=blühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grund=bedingung.")48
Das "Reich der Freiheit" ist demnach nicht durch Dialektik

bestimmt, weil in ihm die dem Menschenwesen äußere Notwen=digkeit der Natur und Verhältnisse, die "blinde Macht", die "äußere Zweckmäßigkeit", und damit die Dialektik von Frei=heit und Notwendigkeit, an ihr Ende gekommen sind und einer Lebensweise Platz gemacht haben, in der sich die menschli=chen Kräfte dem Selbstzweck des bewußten Menschenwesens ent=sprechend rational entwickeln können, in der der Mensch nicht mehr durch blinde Mächte, wie es die Macht der toten Arbeit über die lebendige ist, beherrscht wird, sondern in der er sich selbst in Freiheit als Mensch (letztlich als Selbstbe=wußtsein) entfalten kann.
Wir können nun bestimmen: Materialismus überhaupt bedeutet, daß das Sein und seine Gesetze an sich, unabhängig und außer=halb des Bewußtseins bestehen und dieses selbst bewirken und bestimmen. Dialektisch-historischer Materialismus dagegen heißt: die Menschen werden sich ihres Seins und ihrer Gesetz=lichkeit nur durch die Formen ihrer sich geschichtlich ent=wickelnden Arbeitsprozesse hindurch bewußt. Diese Arbeits=prozesse führen zu Produktionsverhältnissen, die in Wider=spruch zu den Produktionskräften (Menschen) stehen und die den Menschen in seinem Wesen beherrschen: "Die Maschine" (auch der Gesellschaftsmechanismus) "bequemt sich der S c h w ä c h e des Menschen, um den schwachen Menschen zur Maschine zu machen.")49
Jene Entwicklung ist aber nicht an sich und von Anfang an notwendig, sondern stellt das Resultat von historischer Zu=fälligkeit dar, durch die der Naturzwang und seine geschicht=liche Dialektik erzeugt wurde. Marx glaubt deshalb, das eigentliche Wesen des Menschen weise über diese Dialektik hinaus, es könne in seiner entfremdeten und verdinglichten Form aus dieser selbst erfasst und begriffen werden und da=mit das "reine" Wesen selbst, wobei dieser ganze Erkenntnis=prozeß streng empirisch bleibe.
Die Dialektik im Sinne von Marx ist daher eine objektiv an=gesetzte Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit, bleibt streng an das Reich der Naturnotwendigkeit gebunden, ist Ausdruck der Gesetzmäßigkeit des Zwangssystems (und des men=schlichen Autonomiestrebens darin), welches durch entfrem=

dete (und entfremdende) Arbeit erzeugt wurde und zusammenge= halten wird, "weil nichts gewußt wird, als was durch Arbeit hindurch ging, wird die Arbeit zu Recht und zu Unrecht, zum Absoluten, Unheil zum Heil")[50].

Da diese Dialektik einerseits das Reich der Notwendigkeit voll entfaltet und damit die notwendige Basis für das Reich der Freiheit und wirklichen Selbstbestimmung des Menschen schafft, liegt in ihr andererseits das Versprechen, daß die= ses System als Ganzes zufällig und aufhebbar ist, daß es einen Anfang und ein Ende hat, und daß sie als praktisch vollendete Dialektik sich selbst aufhebt als Logik eines Zwangssystems, als Logik des Naturwuchses und der Bewußt= losigkeit (gesehen mit Bewußtsein): "Die kapitalistische Gesellschaftsformation zeichnet sich für Marx durch ihre 'Objektivität', d.h. durch ihren objektiven, naturwüchsigen und unerbittlichen, in den Köpfen der Menschen verankerten gesellschaftlichen Zwangscharakter aus, der die Wertgegen= ständlichkeit der Arbeit und ihrer Produkte, welche für die Menschen 'die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen')[51] annehmen, gründet. Daher versucht er, sei es 'nur' zu agitatorischen Zwecken, sei es im Hinblick auf die eigene Lebensgeschichte, eine Revolutionstheorie 'objektivistisch' aus der Logik dieser phantasmagorischen Gesellschaft zu de= duzieren: das Proletariat als notwendig revolutionäre Klas= es. Wie Marx jedoch seinen Begriff der Praxis in der Negation aller 'objektiv' gewordenen Positivität gewinnt, 'notwendige' Gesetze materieller Produktion auf das 'Reich der Notwendig= keit' beschränken will, so kann befreiende Praxis nur dann w i r k l i c h sein, wenn sich das Proletariat aus der Logik herrschenden Objektivität befreite, damit Dialektik zugleich wahr machte und praktisch verwirklichte.")[52]

Marxistische Dialektik kann demzufolge, wie es scheint, weder als Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins überhaupt noch als die des Seins überhaupt verstanden werden, sondern ist als Logik der kapitalistisch-gesellschaftlichen Produktionstätig= keit zu begreifen, wird damit, ähnlich den empirischen Wis= senschaften, zur Logik eines faktisch gegebenen Seins, gibt einerseits theoretische Erkenntnis dieses Seins, anderer=

seits (wenn man das Autonomiestreben zugrunde legt) eine Lehre zur wirklichen Veränderung dieses Seins. In dieser Charakterisierung findet marxistische Dialektik sowohl ihre empirisch-praktische Begründung als auch ihre empirisch-reale Grenze.

Marxistische Dialektik wird so gesehen relativ zu ihrem (endlichen) Zweck und ist, wie Adorno dies ausdrückt, "das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszu= brechen ist objektiv ihr Ziel", aber sie verbleibt "im Me= dium des Begriffs.")[53]

Absolut gesetzte materialistische Dialektik, wie sie z.B. Lenin bestimmt)[54], wird aber nun geradezu das Gegenteil von dem, als was sie hier verstanden wird, nämlich Metaphysik, Aufrechterhaltung des Verblendungszusammenhangs und der Be= wußtlosigkeit, der Entfremdung und der Abhängigkeit von als Zwangsgesetzen undurchschauten und wirkenden Verhältnissen und Mächten.)[55]

Dennoch ist, philosophisch betrachtet, diese Absolutheit nicht von der Hand zu weisen, denn der "Naturwuchs" stellt eine objektive, bewußtlose und letztlich absolute Entwicklung von der Natur zum Bewußtsein dar und setzt damit prinzipiell ein "Ding an sich" voraus. Wir werden noch ausführlich darauf zurückkommen.

b) Die Geschichte in marxistischer Bestimmung

Der "Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft" ist die menschliche Geschichte. Die hierin "werdende Natur ist die w i r k l i c h e Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, - wenn auch in e n t f r e m d e= t e r Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist. - Die Sinnlichkeit (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wis= senschaft sein. Nur, wenn sie von ihr, in der doppelten Ge= stalt, sowohl des s i n n l i c h e n Bewußtseins als des s i n n l i c h e n Bedürfnisses ausgeht - also nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht - ist sie wirkliche Wissenschaft. Damit der 'Mensch' zum Gegenstand des s i n n= l i c h e n Bewußtseins und das Bedürfnis des 'Menschen als

Menschen' zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die E n t w i c k l u n g s g e s c h i c h t e . Die Ge= schichte selbst ist ein wirklicher Teil der N a t u r g e = s c h i c h t e , des Werdens der Natur zum Menschen.")[56]
Auch hier haben wir wieder eine Bestimmung, die von der be= stehenden Wirklichkeit und ihrer Veränderung ausgeht, und dementsprechend das sinnliche Bedürfnis und Bewußtsein des "Menschen als Menschen" erfaßt und definiert. Die Geschichte und das Werden des Menschen in ihr, seine Entwicklungsgeschich= te bis zur heute bestehenden Wirklichkeit wird unter dem Aspekt der "wirklichen Natur", wenn auch der entfremdeten, des durch die Industrieentfaltung im bürgerlichen Zeitalter in einer ganz bestimmten Weise sozial geformter Menschen ge= sehen und interpretiert (da Geschichte ja letztlich das Material der Veränderung der Welt darstellt). Geschichte ins= gesamt als Entwicklungsgeschichte des Menschen als Gattungs= wesen im bürgerlichen Zeitalter repräsentiert daher die eigentliche Wahrheit dieser Gesellschaft, wird als ein wirk= licher Teil der Naturgeschichte (aus demselben Blickwinkel heraus) gesehen, die sich in einem naturwüchsigen Prozeß selbsttätig vollzieht, in dem sich auch das Bewußtsein ent= wickelt und bestimmt, und der sich objektiv nach dialekti= schen Gesetzmäßigkeiten bewegt. "Für den sozialistischen Men= schen (ist) die g a n z e s o g e n a n n t e W e l t = g e s c h i c h t e nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen...")[57]
Daher kann Marx auch schreiben: "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und in die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig.")[58] Freilich setzt diese gegenseiti= ge Bedingtheit beider Geschichten, philosophisch gesehen, eine Art "Natur an sich" als oberste Bedingung causa sui voraus, die den Menschen und seine Geschichtsbetrachtung von sich und seiner ihn umgebenden Natur dialektisch erzeugt.

Da jedoch für Marx ausschließlich (in Hinsicht auf die künf= tige sozialistische Revolution erzeugte) praktische Gesichts= punkte entscheidend sind, betrachtet er dieses philosophische Problem lediglich als ein rein theoretisches, obwohl es, gleichgültig ob Marx dies anerkennt oder nicht, auch seiner **Theorie** als ein zu lösendes zugrundeliegt.
Die Marxsche Geschichtsauffassung beruht somit darauf, "den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln, und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Ge= schichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Abstraktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theore= tischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc.etc. aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihr zu erklären...Sie...erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformation aus der materiellen Praxis...")[59]
Wesentlich an der Geschichtauffassung von Marx ist, daß Ge= schichte so, wie er sie ausdrücklich begreift und darstellt, nicht durch eine von ihm zugrundegelegten metaphysischen Not= wendigkeit bestimmt sein, sondern nichts sein will "als eine Aufeinanderfolge von einzelnen Generationen, von denen jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachteten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einer= seits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätig= keit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun speku= lativ so verdrehen läßt, daß die spätere Geschichte zum Zwecke der früheren gemacht wird...Hieraus folgt, daß die Umwandlung der Geschichte in Weltgeschichte nicht etwa bloß eine abstrak= te Tat des 'Selbstbewußtseins', 'Weltgeistes' oder sonst eines metaphysischen Gespenstes ist, sondern eine ganz materi= elle, empirisch nachweisbare Tat, eine Tat, zu der jedes Indi= viduum, wie es geht und steht, ißt und trinkt und sich klei= det, den Beweis liefert. In der bisherigen Geschichte ist es allerdings ebensosehr eine empirische Tatsache, daß die ein=

zelnen Individuen mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur welt=geschichtlichen, immer mehr unter eine ihnen fremde Macht ge=knechtet worden sind (welchen Druck sie sich denn auch als Schikane des sogenannten Weltgeistes etc. vorstellten), eine Macht, die immer massenhafter geworden ist und sich in letz=ter Instanz als Weltmarkt ausweist.")[60]
Da es sich beim Marxismus "um eine philosophische Kritik und Grundlegung der Nationalökonomie im Sinne einer Theorie der Revolution ")[61] handelt und somit "Ökonomie und Politik auf dem Grunde einer ganz bestimmten philosophischen Interpre=tation des menschlichen Wesens und seiner geschichtlichen Verwirklichung zur ökonomisch-politischen B a s i s der Theorie der Revolution geworden sind")[62], ergibt sich für den Marxismus das Wissen über den naturwüchsigen Verlauf und über den Sinn der Geschichte theoretisch in dem Maße, in dem die Menschen in der Lage sind, dieses Wissen praktisch her=vorzubringen. Die marxistische Konzeption von Geschichte bil=det also eine Funktion des revolutionären Impetus aus der Grundidee: Wenn das Wesen des "Menschen als Menschen" durch die Wirklichkeit sich selbst entfremdet ist und diese Ent=fremdung aufgehoben werden soll, dann muß die Wirklichkeit und ihre Entwicklungsgeschichte unter dem Aspekt der Aufhe=bung dieser Entfremdung erfaßt und bestimmt werden (und damit zuletzt unter dem Aspekt des g e d a c h t e n Wesens des Menschen). Dadurch nämlich, daß in eine solche praktisch entstandene Theorie der Geschichte alle wirklichen (und tat=sächlich wirkenden) Momente der gegenwärtigen Welt, wie sie wirklich ist (d.h. als solche vorgestellt ist), eingehen, werden diese Momente nicht nur "kontemplativ" reflektierbar und reflektiert, sondern indem sie ins Wissen treten,nach Marx, zugleich und notwendig als verändernd wirksam (und da=durch die Welt verändernd). "Ins Wissen treten" wird bei Marx nicht "idealistisch" verstanden, sondern materialistisch: die Arbeit als die eigentliche Vermittlungsinstanz von Mensch, Natur und Gesellschaft wird sich durch das Bewußtsein des entfremdeten Menschen, der nun die ihm vorher unbegreiflichen Mächte, die ihn entfremden, begrifflich faßt und erkennt, so verändern, daß die Entfremdung aufgehoben wird, einfach des=

halb, weil sich der Mensch, seinem ursprünglichen Autonomie=streben entsprechend, natürlicherweise gegen alles wehrt, was ihn, noch dazu als davon Wissenden, unterdrückt: kein Mensch läßt sich freiwillig, in vollem Wissen davon und auf Dauer unterdrücken. Wissen wird hier notwendig zur Macht der Be=freiung, und der Arbeits-und Produktionsprozeß zur Wirklich=keit dieser Macht. "In Ansehung der Geschichte (wird) das Machenwollen zur Voraussetzung des Erkennenkönnens")[63],anderer=seits aber auch das Erkennenkönnen zur Voraussetzung des Ver=änderkönnens.
Die Aufhebung der allgemeinen Entfremdung, die sowohl die Knechte wie die Herren erfaßt hat, und die "Wirkung des ge=sellschaftlichen Mechanismus (ist), worin er nur Triebrad ist", durch "die immanenten Gesetze der kapitalistischen Pro=duktionsweise als äußere Zwangsgesetze")[64], stellt bei Marx den eigentlichen Sinn der Geschichte dar, und zwar den "objek=tiven" Sinn, da die Entfremdung ein objektives Phänomen ist, dem sich statistisch gesehen keiner entziehen kann. Aufhe=bung der Entfremdung bedeutet aber primär Herstellung des eigentlichen Wesens des Menschen, womit der primäre Sinn von Geschichte in dieser Herstellung liegt.
Für Marx gibt es also nicht, wie für Hegel, eine Geschichte an sich als Selbstwerdung und Selbstrealisierung des absolu=ten Geistes, sondern nur eine Geschichte in Hinsicht des Men=schen und seines Wesens. Der Sinn von Geschichte ist nicht durch die Logik eines absoluten, in der Geschichte sich ver=wirklichenden absoluten Subjekts bestimmt, sondern allein durch den Menschen, der, indem er sich selbst bewußt wird und sich selbst verwirklicht, den Sinn der Geschichte ergreift und realisiert.
Marx reflektiert und konstruiert daher die Geschichte genauge=genommen idealistisch-dialektisch-materialistisch (ich komme noch darauf zurück), d.h. einerseits in Hinblick auf das We=sen des Menschen ("Entfremdung" ist nur philosophisch ergreif- und bestimmbar), andererseits in der Bedingtheit von der öko=nomisch-gesellschaftlichen Situation und in Abhängigkeit der Veränderung dieser Situation als dem Indikator der gesell=schaftlichen Reproduktion des wirklichen Lebens und nicht als Ausdruck eines absoluten Selbstbewußtseins.

Die Struktur dieser ökonomisch-gesellschaftlichen Situation "geht nicht als allgemeine Struktur des Bewußtseins oder der Geschichtlichkeit des Menschen aller Geschichte voraus, sondern ist Teil einer, nämlich unserer bestimmten geschichtlichen Situation, Marx sagt: deren 'Ausdruck'.")[65]
Diese gesellschaftliche Praxis, so wie sie sich bis heute entwickelt hat, ist daher nicht Ausdruck und Erzeugnis einer metaphysischen Vorherbestimmung, sondern das Ergebnis einer historischen Entwicklung, die im Grunde zufällig ist und die auch ganz anders hätte verlaufen können. Handeln gemäß der "historischen Notwendigkeit" ist nun nicht mehr hegelisch das subjektive Handeln entsprechend der (historisch vorbestimmten) Bewegung des Weltgeistes ("List der Geschichte"), sondern Handeln im Wissen um das ganz bestimmte historische Gewordensein der Wirklichkeit, in Anhängigkeit des Aufhebenwollens der durch diese Wirklichkeit in einer ganz bestimmten Weise geformten Entfremdung und in Hinblick auf das Wesen des Menschen als Menschen.
Geschichte stellt so nichts anderes dar als die Rekonstruktion des Werdens der Entfremdung in der Zeit vom Standpunkt der Gegenwart der bürgerlichen Gesellschaft aus, unter dem obersten Gesichtspunkt, daß alles, was ist, ausschließlich in und durch die Geschichte zu dem geworden ist, was es heute ist. Das bedeutete: die Logik der Geschichte ergäbe sich nur aus dem Rückblick vom Heute aus, nicht aber von einem (hypothetisch angenommenen) Standpunkt vor aller menschlichen Geschichte.

\+ \+ \+

4. Die Zweideutigkeit des Marxismus als "letzter Philosophie"

Seine Einleitung "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie" beschließt Adorno mit folgender Feststellung: "Ist das Zeitalter der Interpretation der Welt vorüber und gilt es sie zu verändern, dann nimmt die Philosophie Abschied...Nicht die Erste Philosophie ist an der Zeit, sondern eine letzte.")[66] Grund dieser Feststellung ist die Meinung Adornos, daß der reale Lebensprozeß der Gesellschaft zugleich der Kern des logischen Gehaltes dieser Gesellschaft ist (und folglich: daß ein anderer Lebensprozeß, der letztlich zufällig ist, eine andere, an sich betrachtet, zufällige Logik erzeuge). Er leitet diesen Grund ab aus dem marxistischen "Axiom": "Das Sein bestimmt das Bewußtsein". Für die Philosophie folgt daraus, daß sie "auf Selbstbegründung verzichten und erkennen muß, wie und inwieweit sie durch ein anderes, das sie freilich auch ist, gegründet wird - durch gesellschaftliche Praxis.")[67]
Philosophie stelle deshalb, dem Marxismus zufolge, grundsätzlich einen Ausdruck dieser Praxis dar, beginne mit der Reflexion der Situation, die sie vorfindet und wolle sie aus einem praktischen Bedürfnis heraus aufheben, was ihr allerdings nicht praktisch gelänge, sondern nur metaphysisch-theoretisch; zuletzt bedeutet dies aber nichts anderes als der bewußtseinsmäßige philosophische Reflex der bestehenden Wirklichkeit und ihrer Entfremdungsformen, die als aufgehobene auch keine Philosophie mehr erzeugen.
Bei Fichte, so führt z.B. Lukács aus, werde die real bestehende Entfremdung von Subjekt und Objekt durch die Spaltung beider zum philosophischen Problem des "hiatus irrationalis", der die Kluft zwischen dem entfremdeten Bewußtsein und dem ihm dann in seiner (scheinbar unhistorischen) Gegebenheit unableitbaren Objekt (durch welches das Subjekt dann verdinglicht werde) bezeichne, weil das Subjekt das ihm faktische Objekt zwar logisch konstitutiv ganz auflösen könne, nicht aber das Faktum der (allein historischen) Gegebenheit selbst und seinen Grund sich durchsichtig und rational machen könne. Da Fichte, wie Lukács ausführt, die Dialektik des Gesellschaftsprozesses nicht zu sehen vermag und daher nicht erken=

nen könne, daß Subjekt und Objekt des Gesellschaftsprozesses im Verhältnis der realen dialektischen Wechselwirkung stünden, die diesen "hiatus" im Kapitalismus erst erzeuge (als primär im Sein und nicht im Bewußtsein bestehend), Fichte ihn aber als primär und wesenhaft ins Bewußtsein versetzt (durch einen bewußtseinsmäßigen Reflex), bleibe ihm diese Dialektik unbewußt, erschienen ihm Subjekt und Objekt "stets starr ge= doppelt und einander äußerlich...und die Gegenstände bewahren ihren zweiheitlichen und deshalb starren Charakter.")[68]
(Als eine Folgerung ergibt sich hieraus die grundsätzliche Gleichsetzung von Kapitalisten und kritischem Philosophen: der eine handelt nach den herrschenden Gesetzen des gesell= schaftlichen Seins, der andere denkt danach - beide in Bewußt= losigkeit; der Philosoph erhält dadurch eine apologetische Funktion gegenüber "seinem" Gesellschaftssystem).
Für die Philosophie insgesamt bedeutet dies ihre Aufhebung. Wo nämlich Entfremdung n u r als wirkliche Entfremdung, verursacht durch die bestehende Wirklichkeit, gesehen wird, wo das g e s a m t e praktische Interesse nur der Aufhebung d i e s e r wirklichen Entfremdung durch eine Veränderung der materiell gegebenen und funktionierenden Welt gilt, wo darüber hinaus "der Hinblick auf die Verwirklichung dieses Interesses gar als die einzig zuverlässige Bedingung mögli= cher Erkenntnis gilt, verliert Philosophie die Selbstver= ständlichkeit ihrer Autonomie: muß sie doch, sofern und inso= weit sie Ausdruck jener Entfremdung ist, zum Zwecke der Auf= hebung von Entfremdung selber aufgehoben werden.")[69]
Aus dieser Argumentation heraus wird aber nun der Marxismus selber zu Philosophie, denn er muß hier notwendig philoso= phisch argumentieren, gerät dadurch unversehens in die Sphäre der Philosophie und wird von einer "reinen" Revolutionstheo= rie, die sich nur auf Empirie stützen will, zu einer Welt= erklärungslehre und zu einer "letzten Philosophie". Adorno drückt dies so aus: Marx hatte "den historischen Materialis= mus gegen den vulgärmaterialistischen pointiert. Dadurch zog er ihn in die philosophische Problematik hinein...", mit der Folge: "in der Idee objektiver Wahrheit wird materialisti= sche Dialektik notwendig philosophisch, trotz und vermöge

aller Philosophiekritik, die sie übt.")[70] Weil also der Marxismus einerseits keine Philosophie sein will, anderer= seits aber eben deshalb Philosophie sein muß und sich diesem Dilemma entziehen will, indem er die empirische Wirklichkeit zum faktisch Absoluten macht und ihr auch die Konstitutions= prinzipien ihrer Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit als Bestim= mungswirkungen dieser Wirklichkeit auf das Bewußtsein unter= schiebt, wird er zuletzt das, was er keinesfalls sein will: Metaphysik.

a) Die verborgene Metaphysik im Marxismus

In der bisherigen Darstellung des Marxismus wurde deutlich, daß er sich explizit nicht ontologisch festlegen läßt auf die Konzeption eines "Seins an sich", denn weder Geist noch "Ma= terie an sich" bilden hier, wie es scheint, ein einheitliches Erklärungsprinzip der Welt, denn "die Natur hatte Geschichte nur in Bezug auf den Menschen, der Mensch Geschichte nur in Bezug auf die Natur, Kritik blieb in jedem Betracht auf Revo= lution bezogen.")[71]
Als materielle Realität wird bei Marx immer schon die je ge= sellschaftlich vermittelte anerkannt (nicht eine an sich sei= ende unvermittelte), und das heißt bei Marx: durch Arbeit vermittelte. "Das bloße Naturmaterial, soweit keine mensch= liche Arbeit in ihm vergegenständlicht ist, soweit es daher bloße Materie ist, unabhängig von der menschlichen Arbeit existiert, hat keinen Wert, da Wert nur vergegenständlichte Arbeit ist...")[72]
Für diese nichtontologische Materialismus-Auffassung spricht auch Marxens Charakteristik des Hegelschen Systems: "In Hegel sind d r e i Elemente, d i e s p i n o z i s t i s c h e S u b s t a n z , d a s F i c h t e s c h e S e l b s t = b e w u ß t s e i n , die Hegelsche notwendig - widerspruchs= volle E i n h e i t von beiden, der absolute Geist. Das erste Element ist die metaphysisch travestierte N a t u r , in der T r e n n u n g vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte G e i s t in der Trennung von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte Ein=

heit von beiden, der w i r k l i c h e M e n s c h und die wirkliche M e n s c h e n g a t t u n g .")[73]
Für Marx ist das "absolute Ich" Fichtes (in einem realisti=schen Mißverständnis) nichts anderes als die spinozistische Substanz als Selbstbewußtsein, beides zusammen bilde bei Hegel den absoluten Geist als selbstbewußte Substanz (von Ich und Natur). Im spinozistischen Substanzbegriff kritisiert Marx die Vorstellung eines m e n s c h l i c h unvermittel=ten Ansichseins einer Substanz, im absoluten Ich Fichtes die Verselbständigung des Bewußtseins gegenüber dem Sein, und in Hegel die "metaphysisch travestierte Einheit" der Momente, eine Einheit, die für Marx eine konkret geschichtlich-natür=lich gewordene ist. Das vermittelnde Subjekt ist bei Marx nicht einfach Geist, sondern der wirkliche Mensch als Produk=tivkraft. Daher ist für ihn weder die Natur vom Menschen, noch der Mensch mit seinem Geist von der Natur abtrennbar. Dennoch sind bei ihm der menschliche Geist und sein Denken eine Art Naturprozeß: "Da der Denkprozeß selbst aus den Ver=hältnissen herauswächst, selbst ein N a t u r p r o z e ß ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur das=selbe sein, und nur graduell, nach der Reife der Entwicklung, also auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterschei=den.")[74] Das bedeutet:"Auch der begriffene und beherrschte Lebensprozeß der Menschen bleibt ein Naturzusammenhang. Unter allen Formen der Produktion ist die menschliche Arbeitskraft 'nur eine Äußerung einer Naturkraft'. In der Arbeit tritt der Mensch 'dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber'. 'Indem er...auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur'. Die Dialektik von Subjekt und Objekt ist für Marx eine Dialektik von Bestand=teilen der Natur.")[75]
Dennoch, und dies übersieht Marx, bleibt die von ihm "ent=mystifizierte" Struktur der "metaphysisch travestierten Ein=heit" des Ich-Begriffs mit diesem auf Gedeih und Verderb ver=bunden, denn die Dialektik ist notwendig (konstitutiv) mit dem Selbstbewußtsein, welches sich selbst durch seinen Gegen=satz hindurch realisieren soll (vergl.Fichte), verbunden, andernfalls wird sie zu einer sinn-und gehaltlosen Leerform.)[76]

Die Auffassung von Marx über die Dialektik ist also zuletzt die Projektion der "Bewegung des Selbstbewußtseins" auf die Wirklichkeit.)[77]
Aus dieser Bestimmung und aus der eben vollzogenen Charakte=ristik der Dialektik bei Marx können wir aber auch ganz deut=lich die verborgene Naturspekulation bei Marx erkennen und bestimmen. Alle Vorstellung von Natur ist nach Marx gesell=schaftlich vermittelt, zugleich ist aber die Gesellschaft als Teil der Gesamtwirklichkeit naturhaft vermittelt, womit diese gegenseitige Vermitteltheit faktisch absolut wird und letzlich auf eine Vermittlung der Natur mit sich selbst hinausläuft. Die Natur wird hier als eine faktisch absolute Einheit ge=sehen, die sich in ihrer Doppelung in Naturstoff und Natur=macht selbst gegenübertritt (im Selbstbewußtsein des Menschen gelangt die Natur so zum eigenen Bewußtsein) und doch immer noch bei sich (und in sich) bleibt. Allerdings darf dieser Gegensatz, wie Lenin schreibt, nicht außerhalb der Grenzen der materialistischen Erkenntnistheorie gesehen werden)[78]. Betrachten wir also diesen Gegensatz als relativ, so bleibt innerhalb der von Marx definierten Vermittlung alles dingli=chen Seins durchs Bewußtsein dennoch der Vorrang der Natur erhalten, und es erhebt sich die Frage, wozu dieser Gegensatz relativ ist. Antwort: zur Vermittlung.
Die Vermittlung selbst)[79] als ein sich selbsttätig dialek=tisch vollziehender Vorgang ist hier faktisch absolut ange=setzt und geht letztenendes auf die Konzeption einer sich selbst bestimmenden absoluten Dialektik der Natur zurück, in welcher die Natur zuletzt zu sich selbst (zu Selbstbewußt=sein) kommt und sich aufgrund der theoretisch-praktischen Tätigkeit des Menschen (als natürliches Erzeugnis der Natur=dialektik) mit sich selbst zusammenschließt. "Obgleich die menschliche Betätigung an einem ihr Fremden und Äußerlichen diesem gegenüber zunächst ein ebenso Fremdes und Äußerliches zu sein scheint, erweist sie sich als 'Naturbedingung der menschlichen Existenz', die selbst ein Stück Natur ist, und damit als deren Selbstbewegung.")[80]
Die Dialektik der Natur besteht also innerhalb des dialekti=schen Materialismus darin, daß die Bewegungsformen der Natur

allein durch die vermittelnde Praxis hindurch vom Menschen erkannt und zweckvoll angewandt werden können. Es geht also hier nur um die bestimmte Lösung des Problems, wie die Bewe= gungsformen der "Natur an sich" erkannt und zweckvoll ange= wandt werden können: durch die vermittelnde Arbeitspraxis. "Das Bewußtsein dieser Unauflöslichkeit macht überhaupt den Kern seines Materialismus aus.")[81]
Als "Ding an sich" bei Marx erhalten wir somit die eben herausgearbeitete Vorstellung einer absolut sich selbst bewe= genden Natur und ihrer Geschichte, d.h. den Naturwuchs. Für diese Annahme spricht auch, daß Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des "Kapitals" (Bd. I) einen russischen Rezensenten, der den dialektischen Materialismus im Sinne eines absoluten Naturprozesses interpretiert, zustimmend zitiert)[82]. Auch die eben erwähnte Charakteristik des Denkprozesses als eines Naturprozesses spricht dafür, ebenso verschiedene Stellen in anderen Marxschen Werken, etwa in "Nationalökonomie und Phi= losophie", wo Marx ausführt, daß die in die Wirklichkeit hi= nausschauende Arbeit des Denkens und seiner Abstraktionen "nichts anderes sind als A b s t r a k t i o n e n von N a t u r b e s t i m m u n g e n . Die ganze Natur wieder= holt ihm also nur in einer sinnlichen, äußerlichen Form die logische Abstraktion. Er analysiert sie in dieser Abstraktion wieder.")[83] Auf Seite 245 desselber Werkes bestimmt Marx das gesellschaftliche Sein der Menschen und ihrer Geschichte als "einen wirklichen Teil der Naturgeschichte des Werdens der Natur zum Menschen".
Dabei hat bei Marx die Naturgeschichte einerseits zur Voraus= setzung die von bewußten Subjekten gemachte Menschengeschich= te (allerdings nicht gemacht in Hinblick auf die Geschichte, sondern auf Eigeninteressen) und ist eine Art rückwärtiger Verlängerung der Menschengeschichte in einen Bereich nicht mehr zugänglicher Natur; andererseits ist der Mensch und sei= ne Gesellschaft selbst Teil einer notwendig als selbsttätig zu denkenden Naturgeschichte, womit sich dann in der Erkennt= nis der Natur durch den Menschen die Natur selbst erkennen würde. Wie deutlich sich hier die Katze in den Schwanz beißt,

wird sichtbar in folgenden Sätzen: "Die endlich-teleologi= sche Tätigkeit des Menschen sprengt den Naturzusammenhang nicht. Es bedarf zu ihrer Erklärung keines der Natur trans= zendenten Prinzips. Die der Natur gegenüber zunächst fremden Zwecke bedienen sich ihrer nicht nur, sondern haben selbst natürliche Ursachen.")[84] Freilich, so läßt sich hier erken= nen, weil die Natur (und ihr Zusammenhang) selbst zum trans= zendenten und absoluten Prinzip ihrer selbst gemacht wird, das letztlich bewußtseinsunabhängig, bewußtseinserzeugend- und bestimmend absolut selbsttätig sich bewegt und entfaltet; wenn nämlich die Dialektik die Gesetzmäßigkeit des bewußtlo= sen Naturwuchses ist, dann ist sie objektive, absolute Gesetz= mäßigkeit der "Natur an sich", und als bewußtgewordene, die ob= jektive Natur in Menschengestalt und in subjektiver Erschei= nung.
Indem Marx zu erweisen versucht, daß alle Vorstellung (und alles Bewußtsein) natürlich-geschichtlich-gesellschaftlich erzeugt und vermittelt ist, rationalisiert er scheinbar die Irrationalität der faktisch absoluten Gegebenheit des Fak= tums und kommt so anscheinend ohne "hiatus irrationalis" und ohne "Ding an sich" aus, verschiebt aber in Wirklichkeit die Irrationalität als ungelöste in die - praktisch angesetzte - Absolutheit der Natur, der Geschichte und der Faktizität, die faktisch und strategisch auf das g e d a c h t e und v o r g e s t e l l t e Reflexionskonstrukt des "Menschen als Menschen" als dem Maß aller Dinge eingestellt wird. Er= kenntnis soll hier die empirische und logisch-dialektische Leistung eines natürlich-historisch erzeugten, und als be= wußt, sich historisch-natürlich erzeugenden Gattungssubjekts sein, was auf nichts anderes hinausläuft als auf eine sich selbst erkennende und selbstbewußte Natur, d.h. auf das Selbstbewußtsein als Absolutheit (und absoluten Geist).
In einer entscheidenden Konsequenz folgt daraus, daß Geschich= te und Genesis, sowohl des Seins wie des Bewußtseins (und Er= kennens), zusammenfallen, zu Momenten desselben Prozesses werden, daß sämtliche Kategorien, in denen sich das mensch= lich-gesellschaftliche Dasein in der Geschichte aufbaut, als Bestimmungen dieses Daseins selbst (und nicht nur seiner Er= kennbarkeit) erscheinen, aber auch, daß ihre Abfolge, ihr

Zusammenhang und ihre Verknüpfung sich als Momente des ob= jektiven, natürlich - dialektisch-geschichtlichen Prozesses selbst und als Struktur der Gegenwart erweisen.
Eine andere, wesentliche Folge hieraus ist **das Sein einer** ab= soluten Vernunft außerhalb des Bewußtseins und unabhängig da= von, welche das Bewußtsein (als ihr Akzidenz) erzeugt, auf es wirkt und es bestimmt.
Die unauflösliche Widersprüchlichkeit, die dieser Theorie (einem sekundären Ansatz) zugrundeliegt und an dem sie schließlich in ihrem absoluten Anspruch scheitert, ergibt sich daraus, daß sie praktisch (und primär) nur von der Ver= nunft des Bewußtseins (das primäre Fundament) angesetzt wer= den kann, ohne daß dieses je die Möglichkeit hätte, eine Ver= nunft außerhalb und unabhängig seiner selbst, einsichtig zu denken und zu setzen, geschweige denn als solche zu erkennen. Es ist immer und notwendig die eigene Vernunft, die das Be= wußtsein hier erkennt und spaltet (und mittels derer es sich selbst, wie wir bei Fichte gesehen haben, transzendiert).
Der Marxismus löst die Vernunft des Ich (denn anders hat auch er die Vernunft nicht) als Grund der Einheit von Subjekt und Objekt von sich selbst ab und verdoppelt sie. Die eine Ver= nunft setzt er in das Konstrukt der sich dialektisch (und das heißt: selbstbewußt) selbstvollziehenden Geschichte, die an= dere relative Vernunft in das Bewußtsein des Menschen als Fol= ge und Wirkung des Lebens der geschichtlich-natürlichen Ver= nunft, die ja in Wahrheit nichts anderes ist als die vom Selbstbewußtsein losgelöste Vernunft, projiziert auf ein selbständiges und als solches irrationales Wesen, welches nun seinerseits (als dialektische Gesetzmäßigkeit) in allen Sub= jekten und Objekten leben und wirken muß, um sie zur Einheit zu bringen. Grundsätzlich gilt auch hier: Eine kausale Er= klärung durch Geschichte und Natur, die den Anspruch auf ab= solute Erklärung erhebt, setzt notwendig einen absoluten Geist voraus. Geschichtlich-natürliche Darstellung erklärt daher nur empirisch, nämlich wie sich das Wesen des Menschen bisher real entfaltet hat, b e g r ü n d e t aber dieses Wesen und seine empirisch feststellbare Entfaltung n i c h t. Ist aber die Wirklichkeit historisch b e d i n g t , und er=

fassen wir die Wirklichkeit in und durch (geschichtlich be= stimmte) Begriffe, so sind(sowohl wir als auch)die Begriffe historisch bedingt und bestimmt und bewegen sich mit der absoluten Geschichte und durch sie mit. Die kritische Philo= sophie zeigte dann nichts anderes als ein sich seines absolut historischen Werdens und Bestimmtseins nicht bewußtes Denken als rein platonisch.
Erkennen heißt mittels der Vernunft einen einsichtigen Zu= sammenhang des faktisch Gegebenen tätig herzustellen (Fichte), oder als objektiv gegeben zu erkennen (Hegel,Marx). Histo= risches Erkennen ist demnach (hegelisch-marxistisch): die Ge= schichte daraufhin zu erkennen, wie sich die Vernunft als ob= jektiv in ihr gegeben geschichtlich entwickelt, die immanente Vernunft historisch gegebener Wirklichkeit zu ermitteln. Für die **historische** Betrachtungsweise folgt daraus: das Bewußt= sein eines gegebenen Sachverhaltes oder Problems und die Er= kenntnis (und Lösung) derselben könne sich erst dann heraus= bilden, wenn die natürlich-historischen Voraussetzungen (die **dann zugleich** die logischen Voraussetzungen bilden) zu ihrer Realisierung gegeben sind, wenn also die objektive, geschicht= lich bewirkte Realisierung der Vernunft im Subjekt ein Bewußt= sein erzeugt und einen Erkenntnisprozeß dieser Objektivität bewirkt: die Geschichte wird zur "normativen Kraft des Fak= tischen": "In der Tat befestigt sich der Wertcharakter der Arbeitsprodukte erst durch ihre Betätigung als Wertgrößen. Die letzteren wechseln beständig, unabhängig vom Willen, Vor= wissen und Tun der Austauschenden. Ihre eigene gesellschaft= liche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kon= trollieren. Es bedarf vollständiger entwickelter Warenproduk= tion, bevor an der Erfahrung selbst die wissenschaftliche Einsicht herauswächst.")85 Dieser ganze Prozeß beruht also auf der B e w u ß t l o s i g k e i t der Austauschen= den.)86

Die Konzeption der Geschichtsphilosophie erhält dadurch einen letztlich absoluten Charakter, insofern nämlich, als ein ge= gebenes Objektives in gewisser Weise objektiv und fertig ge= geben sein muß,um auf uns in der Weise wirken zu können (uns

zu affizieren), daß es in uns einen Erfahrungs-und Erkennt=
nisprozeß (einen "Abbildungsprozeß") in Gang setzt und aus
uns als Objekt einer "wissenschaftlichen Einsicht heraus=
wächst". Letztlich handelt es sich hier um die Verabsolutie=
rung des (abstrakten) Prinzips der Empirie, die als Erschei=
nung der objektiven Vernunft gesetzt (nachdem vorher die Ver=
nunft in die Empirie projiziert wurde), auf uns als selbst=
tätige Erfahrungs**affektion** wirken soll und entsprechende Be=
wußtseinsakte in uns zustande bringt.
Den historisch-dialektischen Materialismus bei Marx können
wir nun endgültig folgendermaßen zusammenfassen und bestim=
men: Alle Realität, alle Vorstellung, alles Bewußtsein (Den=
ken und Wollen) ist die Manifestation der natürlich-geschicht=
lich-gesellschaftlich sich bildenden Realität nach **faktisch**
absolut sich vollziehenden dialektischen Gesetzmäßigkeiten,
und daher eine an sich bewußtseinsunabhängig rein äußerlich
bestimmte Weise sich selbst (als Subjekt) und die Wirklich=
keit (als Objekt) zu erblicken. Die Welt ist aber nicht der
ein für allemal gegebene Seinszusammenhang (wie der Material=
ismus vor Marx annahm), sondern ein Komplex von objektiv-
dialektisch-selbsttätigen Prozessen, denen sich auch die
subjektiven Zwecksetzungen als dialektisch bedingte und er=
zeugte Seinswirkungen einordnen. Auf dem Grunde der in der
Geschichtsdialektik selbsttätig und notwendig entstehenden
objektiven Bestimmungen des (natürlichen und gesellschaft=
lichen) Seins beruht erst alles subjektive Weltbewußtsein
und die gegebenen Zwecke des Subjekts (als des "Esembles" der
gesellschaftlichen Verhältnisse). Die Welt ist, so betrachtet,
wirklich nur das Materiale - und das Resultat - der absoluten
Geschichts-und Seinsdialektik, und als solche entwickelt sie
sich (und in ihr das Bewußtsein) selbsttätig (und kommt auf
einer dialektisch bestimmten Entwicklungsstufe) zu Bewußt=
sein.
Beziehen wir diese Bestimmung auf die Philosophie, so wird sie
dementsprechend zu einer letztlich empirischen Wissenschaft
und hat, wie Hegel einmal sagt, dann nur noch die Aufgabe,
ihre Zeit in Gedanken zu fassen (welche die Wirkung der Zeit
aufs Denken darstellen). Geschichte insgesamt kann nun nicht

mehr nur als der äußere Rahmen der sich in der Zeit entfal=
tenden menschlichen Praxis gedacht werden, sondern wird zum
faktisch absoluten Konstitutionsprinzip menschlicher Praxis
(und der Philosophie) selbst. Damit entfällt aber auch das
eigentliche Problem der Geschichte, wie sich nämlich Vernunft
als praktische Vernunft, als Vermögen der Freiheit und der
menschlichen Selbstbestimmung in der Geschichte verwirklicht,
und damit das Problem der praktischen Vernunft überhaupt, das
der Verwirklichung der Freiheit.
Ist nämlich Geschichte die objektive Entwicklung des Geistes
zu sich selbst, so enthält die Geschichte alle Wesenszüge des
Geistes (Selbstbewußtseins): Selbsttätigkeit, Freiheit,
Selbstbestimmung, Sichselbstwissen. Die Folge ist, daß Frei=
heit und das Werden der Subjekte (die sich nach Fichte in
Freiheit selbst bestimmen müssen, um etwas zu sein) ganz nach
außerhalb der Subjekte, in die Objektivität der Geschichte
(die ja ein Reflexionsbegriff, und von daher subjektiv, ist)
verlegt wird, und nun, das Subjekt mit sich reissend, die
Freiheit objektiv verwirklicht (ohne daß das Subjekt jemals
die Möglichkeit hätte sich in Freiheit selbst zu bestimmen).
Das Subjekt wird dadurch zu einem Akzidenz des Objekts, das
Bewußtsein zu einer Bestimmung des Seins, es ist dann seinem
Wesen nach determiniert und bewußtlos, und d a s Problem
der praktischen Vernunft entfällt insofern.)[87] Mit der Pro=
jektion des Wesens des Selbstbewußtseins in die Geschichte
wird auch die praktische Vernunft in die Geschichte verlegt,
sie wird dann, bis zur Erzeugung des Menschen, ja eigentlich
bis zur Entstehung der marxistischen Ideologie, zu einem
unfreien, bewußtlosen, selbstdeterminierten Mechanismus des
"Selbstvollzugs" des dann blinden, unfreien Vermögens der
Freiheit und der Vernunft, mit der Folge, daß die praktische
Vernunft auch für die Geschichte und damit für das Objekt
entfällt, und dem Resultat, daß wir als oberstes Prinzip der
Geschichtsphilosophie die absurde Konzeption einer unver=
nünftigen "Vernunft", einer unfreien "Freiheit" erhalten,
die erst nachträglich und völlig irrational, indem sie blind
den Menschen erzeugt, zur Vernunft kommt. Damit löst sich
aber auch das eigentlich Geschichtliche der historischen Be=

trachtungsweise auf, welches ja gerade darin besteht, daß die Vernunft als solche das Konstitutionsprinzip der "objektiven Geschichte", des "objektiven Seins" oder der "objektiven Evo= lution" des Menschen sein soll.)[88]

Obwohl sich Marx also dem Buchstaben nach nicht so einfach auf einen ontologischen Materialismus festlegen läßt, ist diese Festlegung dem Geist des Marxismus entsprechend aller= dings, wie wir nun erkennen können, eindeutig. Die vorherige Zweideutigkeit bei Marx, und die sich nun einstellende Ein= deutigkeit, wird dadurch erzeugt, daß er einerseits nur ver= ändernd wirkende Tatsachen-und Revolutionslehre sein will, daß er aber andererseits ohne Bezug auf einen Bereich jen= seits der Tatsachen, d.h. ohne Philosophie, nicht auskommen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Die positive Position, die er bezieht, trägt also ihre Negation selbst in sich, der Marxismus steht somit selbst ganz innerhalb der Dialektik - und sie will ausgetragen werden (und nicht dogmatisch ausge= klammert sein). Diese notwendige Austragung aber zeigt uns: der marxistische Begriff dialektischer Methode kann mit dem von der Dialektik geforderten Gedanken absoluter Identität nicht fertig werden, woraus sich seine Aporien ergeben: einer= seits die Dialektik des Selbstbewußtseins zum Leben des fak= tisch absoluten Seins (Natur, Geschichte) zu machen, anderer= seits die Dialektik auf eine materialistisch (g e d a c h = t e) Basis zu übertragen)[89]. Diese Aporien jedoch und das damit notwendig verbundene Schwanken zwischen Idealismus und Realismus erzeugt (wie bei Fichte und Hegel schon ausgeführt) einen ständig möglichen Umschlag von Idealismus zu Realismus und umgekehrt, den Marx nur dogmatisch verhindern kann, in= dem er seinen verborgenen Idealismus durch einen materia= listischen Machtspruch abweist. In einem Satz ausgedrückt wird diese sich selbst widersprechende Position deutlich: Marx d e n k t(Idealismus) das Sein als (realistisch) das Denken bestimmend, d.h. die Folge erzeugt den Grund.

In dieser Position werden Denken und Sein grundsätzlich zu verschiedenen Momenten der Totalität der Vermittlung inner= halb des geschichtlich-natürlichen Gesamtprozesses, der das Absolute (mit seinen Relationen Denken und Sein) darstellt,

zusammengedacht. Nun ist die "geschichtliche Totalität" kein erfahrbares Faktum, sondern der B e g r i f f von einem solchen g e d a c h t e n Absoluten, aus dem alle Vorstel= lung, alles Bewußtsein von einem Sein erklärt werden soll, denn auch der Marxismus will die Vorstellung erklären, und zwar bezüglich ihres Grundes, ihres Zustandekommens und ihrer Gesetzmäßigkeit. Durch seine Art der Erklärung wird er aber zum D o g m a t i s m u s .

"Aller Dogmatismus", so Fichte, "sündigt darin, daß er im Nachdenken über die Welt sich selbst als das Nachdenkende ver= gißt", und so "vom Begriff des Seins ausgeht als einem ur= sprünglichen")[90], ein Begriff, der dazu dient, den letzten Grund all dessen, was in der Vernunft und für die Vernunft ist, außer der Vernunft anzusetzen, nämlich in irgendeiner Faktizität jenseits der Vernunft, unabhängig von dieser und sie bestimmend.

Der Marxismus geht von der Annahme eines t r a n s z e n = d e n t e n , nur als b l o ß e n B e g r i f f (ohne An= schauung) gefaßten absoluten Faktums aus, glaubt somit, ein Sein, das an sich sein soll, erkennen zu können (indem er die Empirie und die Vorstellung vor aller Erkenntnis danach be= stimmt), stellt infolgedessen Behauptungen auf, die er nicht in Einsicht ausweisen kann, von denen er folglich nicht weiß, mit welchem Rechtstitel er sie aufstellt. Als D o g m a = t i s m u s ist der Marxismus daher "gänzlich unfähig zu er= klären, was er zu erklären hat", denn er "macht sich anhei= schig (die Vorstellung) aus der Einwirkung eines Dinges an sich begreiflich zu machen")[91], kann aber weder das Ding an sich noch dessen Einwirkung als solche erweisen und bleibt, weil er so unbegründete und undenkbare Voraussetzungen macht, selbst ohne einsichtigen Grund (wird insgesamt zu einer Re= volutionsideologie).

Wir kommen auf dieses eindeutige Resultat, weil wir Philoso= phie betrieben und daher die verborgenen Implikationen des Marxismus konsequent weitergedacht haben, obwohl Marx sol= ches Weiterdenken dogmatisch abgewiesen hat, um jede "Meta= physik" zu vermeiden. Einerseits setzt er soetwas wie Ge= schichte als möglich an erst als bedingt durch das Bewußtsein, andererseits läßt er aber das Bewußtsein durch die Geschichte

bedingt sein, einerseits soll bei Marx der dialektische Materialismus nur eine Forschungsmethode sein, die das empi= risch Gegebene begreiflich machen soll, andererseits soll aber dieses empirisch Gegebene durch naturgeschichtliche Gesetz= mäßigkeiten gelenkt sein, die das Bewußtsein des Menschen er= zeugen und bestimmen und die, als solche gedacht, Abstrak= tionen von Naturbestimmungen sein sollen. Abgesehen davon, daß hier nichts bestimmt werden kann ohne die Annahme eines absoluten Seins, welches auf das Bewußtsein wirkt und sich in ihm eigentlich auch abbildet, wird durch die Marxsche Abwei= sung dieser (und jeder anderen) Absolutheit scheinbar jede Metaphysik und jeder Bezug auf eine Sphäre jenseits der Er= fahrung und der Realität "dialektisch" vermieden,und ein "dialektischer" Argumentationsstil erzeugt, der seine Be= gründungen endlos immer wieder auf anderes verweist und da= durch anscheinend stets das begründen und beweisen kann, was er beweisen will. In Wirklichkeit ist freilich auch der Marxismus eindeutig auf einen Bereich jenseits der Erfahrung festgelegt und bezieht sich notwendigerweise darauf, und nur das Sichtbarmachen dieses Bereichs und die dadurch mögliche Auflösung seiner Irrationalität kann ihm seinen dogmatischen Charakter nehmen und ihn als das zeigen, was er ist (und ver= nünftigerweise) nur sein kann: als die umfassende Analyse einer ganz bestimmten Art der Entfremdung, die als an sich philosophische Kategorie der empirisch erfassbaren ökonomisch-sozialen Wirklichkeit der bürgerlich-industriellen Welt zu= grundegelegt, diese Welt als eine die b e w u ß t l o s da= ran Beteiligten zutiefst verdinglichende und entfremdende zeigt und durch dieses empirische Wissen zugleich die Möglich= keit schafft sich des inhumanen Wesens dieser Wirklichkeit be= wußt zu werden und sie frei gewollt zu verändern.

b) Die grundsätzliche Betrachtung der Ding-an-sich-Problematik im Marxismus in ihrem Zusammenhang

Die verborgene Metaphysik des Marxismus resultiert, wie eben dargelegt wurde, daraus, daß er nicht philosophisch sein will, es notwendig doch sein muß und diesem Dilemma zu entkommen versucht, indem er sich auf die von ihm faktisch vorgefundene

sozial-ökonomisch definierte Wirklichkeit und ihr geschicht= liches Gewordensein beschränkt. Durch diese Beschränkung ver= liert er die notwendig seiner Lehre vorausliegenden, d.h. not= wendig zu denkenden Voraussetzungen aus dem Blickfeld, will sie materialistisch verschwinden lassen und gerät dadurch in seine Art von Irrationalität.
Mit seiner Materialismusauffassung setzt Marx, ob er das will oder nicht, das Vorhandensein einer außerhalb der Vorstel= lung (Bewußtsein) liegenden, in sich bestimmten Wirklichkeit an sich voraus, welche das Bewußtsein erzeugen, auf es wir= ken und es bestimmen soll, wenn sie Vorstellung des Wirkli= chen sein soll. Als sein Erkenntnisprinzip offenbart er da= her zuletzt eine empirisch-realistische Denkweise, welche als solche, wenn sie sich absolut ansetzt, nicht anders als im absoluten Dogmatismus (und in der Folge im absoluten Skepti= zismus) enden kann.
Der Marxismus hat die Quelle der ihm einzig erreichbar schei= nenden Wahrheit vor aller philosophischen Reflexion schon in seine Art von Wirklichkeit an sich gesetzt und kann daher ein Denken, welches diese seine Wahrheitskonzeption hinterfragt und übersteigt, nicht als gültig, sondern nur noch als Scheinkonzeption ansehen und nur noch dogmatisch abwehren (etwa als "bürgerliches Denken"); und er muß es tun, weil ihm in seiner materialistischen Befangenheit keine andere Möglich= keit der Betrachtungsweise bleibt.
Versucht man nämlich nichttranszendental zu bestimmen, was die Übereinstimmung des Vorstellens eines Gegenstandes mit diesem Gegenstande selber bedeuten soll, wie also ein be= wußtseinsunabhängiges Sein draußen gleich einem Sein im Be= wußtsein sein könne, so entsteht ein unauflösliches Problem, für dessen scheinbare Lösung sich vor Kant nur zwei Möglich= keiten anboten: Die Abbildtheorie (Realismus) und ein absolu= ter Idealismus (z.B. angenähert, der von Berkeley). Beide Theorien konnten jedoch das Problem nicht lösen, weil sie entweder das wahre Subjekt oder das wahre Objekt verschwinden ließen.
Marx versucht einen Mittelweg zu gehen, endet aber im absolu= ten Realismus, denn einerseits setzt er die Wirklichkeit im

Bewußtsein als erzeugt durch die aktive Leistung des Subjekts im Stoffwechselprozeß zwischen Naturstoff und Naturmacht, andererseits aber setzt er das Subjekt absolut als Naturwesen und den Stoffwechselprozeß als ganz bestimmt durch die Natur; in der Folge wird der Erkenntnisprozeß (und jeder Bewußtseinsprozeß) im Subjekt damit abhängig von der absoluten Natur=dialektik.

Jede empirische Wissenschaft (aber auch jedes "natürliche" Denken) vertritt als solche - zumindest methodologisch - einen Realismus. Sie geht bei der Erfahrung eines Objektes (oder eines Sachverhaltes) davon aus, daß dieses auch jen=seits der Erfahrung an sich existiert, daß es auf uns wirkt ("Wirk-lichkeit"), uns affiziert aus seinem Ansichsein und unserem Bewußtsein sich, wenigstens als etwas, mitteilt.

Solange diese Wissenschaft als empirische auf ihrer Ebene bleibt und empirische Objekte erfaßt und erforscht, ergeben sich gewöhnlich erkenntnistheoretisch keine wesentlichen Probleme. Solche treten erst mit der Frage auf, wie denn etwas draußen auf uns in der Weise wirken könne, daß es sich unse=rem Bewußtsein mitteilt; wenn man also nicht mehr nur nach dem Sein fragt, sondern nach der Erfahrbarkeit des Seins, ge=wissermaßen nach der Möglichkeit von dessen "Vergeistigung". Diese Frage kann nämlich nicht mehr auf derselben scheinbar empirischen Ebene beantwortet werden, von der aus sie ge=stellt wird. Somit müssen wir die Ebene des Realismus, auf der wir uns alle in unmittelbarer Einstellung bewegen, ver=lassen und eine neue betreten: die des geistigen Erfassens von Realität oder: von Realität im geistigen Erfaßtsein.

Marx betritt diese Ebene scheinbar, macht sie dann aber, in=dem er das geistige Erfaßtsein von Sein letztlich zu einem vom Sein bestimmten Prozeß **bestimmt**, zu einer Ebene des Rea=lismus.

Wenn die Wirklichkeit, die wir erkennen, Mitteilung der wah=ren Wirklichkeit sein soll, dann muß unser empfangendes und bewirktes Bewußtsein derselben Dimension angehören, wie diese Wirklichkeit; es müßte also ebenfalls eine derartige Wirklich=keit sein. Das geistige Erfassen eines Seins wäre danach die Mitteilung dieses an sich gegebenen Seins, hervorgerufen durch

die Wirksamkeit dieses an sich wirklichen Seins draußen auf ein dieses Sein empfangendes Subjekt (das eigentlich nur ein bloßes Objekt sein kann, dem man aber dogmatisch Bewußtsein zuspricht, um die Theorie überhaut formulieren zu können). Erkennen wäre danach die Resultante und Wirkung in einem an sich wirklichen Prozeß auf ein wirklich an sich seiendes Empfangsvermögen, und Geist wäre eine o n t i s c h e Wirk=lichkeit, eine andere Form von Wirklichkeit.

Obwohl der Realismus Vorstellungen wie Ich, Bewußtsein, Geist, Freiheit, Wahrheit auf seine Weise nicht erklären kann, muß er sie dennoch voraussetzen, um sich selbst überhaupt konzi=pieren zu können; er denkt also insgesamt zweidimensional, argumentiert aber angeblich eindimensional. Alles, was er er=kennt, entnimmt er, wie er meint, der Erfahrung der Fakten (Bewußtsein erklärt er aus dessen Faktizität) und er wird so, als Erkenntnistheorie genommen, zum Empirismus, der in sei=ner Verabsolutierung eine dogmatische Metaphysik vertritt.

Aus der Unfähigkeit des Realismus-Materialismus-Empirismus, die Erfahrung auf seiner Ebene erklären zu können, ergibt sich als Konsequenz die Alternative, daß man entweder nur Empirie treiben kann, dann aber Erfahren selber grundsätzlich nicht mehr zu erklären vermag und Philosophie überhaupt las=sen muß, oder daß man zwar Erfahren anders erklären kann, aber prinzipiell nicht mehr einen reinen Empirismus vertreten kann.

Das Problem der Affektion, welches die bloß empirische Wis=senschaft auf ihrer Ebene nicht zu lösen fähig ist, erzwingt also von der Empirie selbst her, wenn es erklärt werden soll, eine nichtempirische Wissenschaft (die Inkonsequenz gegenüber diesem Zwanges erzeugt die Zweideutigkeit des Marxismus); eine Idee, welche vor allem Kant zu seiner Transzendental=philosophie führte, zu der "Kopernikanischen Wende" der Philosophie.

Kant ging nicht von einer ontologischen Wirklichkeit an sich aus, welche uns affiziert und sich uns mitteilt, sondern von der Erfahrung selbst als solcher, die immer im Subjekt statt=findet und das von ihr her ein bestimmtes Objekt mit aprio=rischen Konstituenten erstellt. Damit richtet sich aber unsere

Erfahrung nicht mehr nach den Gegenständen; sondern umgekehrt, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. Erfahren und Erkennen ist so nicht mehr das Bewirktwerden durch eine an sich seiende Realität, die draußen ist, sondern das aktive Konstruieren einer "objektiven" Realität im Erkennen, im Bewußtsein.

Die Bestimmung dieser Wirklichkeit als einer "bloß subjektiven" ist jedoch nicht zureichend, denn sonst wäre jeder Gegenstand die rein private und subjektive Schöpfung eines Ich ohne faktische Nötigung. Deshalb, so folgert Kant, müssen "**wir** eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht e r k e n n e n , doch wenigstens... d e n k e n können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.")[92]

Wenn uns ein Gegenstand in die Erscheinung tritt, müssen wir ihn zugleich als an sich seiend d e n k e n (mit der Folge, daß jede Konzeption von einem "Sein an sich" auf dem Denken von einem solchen Sein beruht), um etwas Nichtsubjektives zu haben, welches unseren Anschauungs-und Denkformen unterworfen und von ihnen geformt wird und dadurch die Vorstellung dieses Gegenstandes gibt. Wir empfangen also etwas in der Anschauung und unterwerfen es einem Begriff.

Die Welt als die so erfahrene ist jedoch nicht die des Realismus, sondern die durch unsere Vernunft geformte, verstandene und gedeutete, von der wir prinzipiell alles begreifen können außer einem unbegreiflichen "Rest" von Nichtsubjektivem, der aber nur übrigbleibt in Bezug auf das Begreifen, nicht an sich jenseits des Begreifens, also nur im Zusammenhang mit dem Denken.)[93]

Was uns als real erscheint, ist daher immer nur das Erdeutete, Hypothetische, welches wir jeweils mittels eines Urteils denken; es ist nicht die Verstandesform (Noumen) allein und nicht das Ding an sich selbst (das Sein allein); sie haben wir nur in der m e t h o d i s c h e n Isolierung durch philosophische Reflexion, niemals in einer real gegebenen Isolierung. Die durch philosophische Reflexion ermittelten und isolierten "Bestandteile" der Vorstellung sind somit die n o t w e n d i g z u d e n k e n d e n Bedingungen jeder

möglichen Realität und müssen, wenn man sie analysieren will, jeweils schon angesetzt sein. Realität ist die Synthese mittels dieser nichtrealen Bedingungen, was zugleich bedeutet, daß sie selbst prinzipiell nicht empirisch sein können (genau das aber fordern die Materialisten-Empiristen in ihrer eindimensionalen Ideologie).

An dieser Stelle nun entsteht das Mißverständnis, das zum empiristischen Dogmatismus und seiner Fehlsicht führt. Begreift man nämlich das eben beschriebene Prinzip der Transzendentalphilosophie nicht und verwechselt man daher eine bestimmte methodische Seinsweise der Dinge, die darin als "an sich selbst seiend" betrachtet werden, mit der Seinsweise von wirklichen "Dingen an sich selbst" jenseits des Denkens und versucht man aus diesem Mißverständnis heraus nun positiv-inhaltlich anzugeben, was denn"Dinge an sich selbst" real sind, so erliegt man der Gefahr einer transzendent-metaphysischen Hypostasierung, wo man, wie Kant sagt, Gedanken zu Sachen macht (z.B. die "geschichtliche Totalität", die "Natur" usw.). In der vergeblichen Suche nach diesem nun transzendent gewordenen Ding an sich selbst muß man verzweifeln (Skeptizismus) oder aber glauben, da es sich "nur" um den notwendigen Gedanken von einem Ding an sich handle, sei Wahrheit eben auch nur ein Gedanke ohne Wahrheit. Beide Male wird Wahrheit prinzipiell als unerreichbar angesetzt.)[94]

Der Materialismus insgesamt sieht nicht, daß er das Resultat eines Irrtums ist: Er setzt nämlich Erkenntnis mit Empirie gleich und kann darum den e i n s i c h t i g e n Übergang zwischen Subjekt und Objekt nicht zustande bringen. Aus der sich daraus ergebenden falschen Alternative heraus, entweder ist alles nur empirisch (dann kannman das Denken nicht erklären - und genau betrachtet - auch nicht das Sein), oder alles ist n u r gedacht (wobei man das Sein nicht erklären kann und im Denken ohne objektiven Wahrheitsbezug bleibt), wird es ihm unmöglich, die einzig denkbare Möglichkeit zu sehen: die transzendentale Einheit (die jeden metaphysischen Idealismus und Realismus einsichtig abweist).

Der Bereich, den man durch die transzendentale Reflexion betritt, ist ein grundsätzlich anderer als der Bereich der Em=

pirie. Es handelt sich hier um eine besondere Art der philo= sophischen Reflexion auf die Erfahrung (wobei die Reflexion nicht zur Erfahrung gehören kann); und erst dadurch ergeben sich die einzelnen Bestandteile, wie Subjekt, Objekt, Not= wendigkeit, Vorstellung, Vorstellbares, Vorgestelltes, Be= wußtsein, Sein usw., als R e s u l t a t d e r R e f l e = x i o n , nicht als deren reale Ursache.)[95]
Auch für diese Reflexion ist die Vorstellung der faktische Ausgangspunkt, welcher in Form eines Urteils erscheint, näm= lich als beurteilte Erscheinung. Aber diese ist in ihre not= wendig zu denkenden Bestandteile aufzulösen, d.h. zu gene= tisieren, um so das Faktum als solches in seinen geistigen Werdensprozeß aufzuheben. Dieser Prozeß ist im Wissen re= flexiv zu verfolgen. Der Materialismus hingegen macht einen Bestandteil seiner Reflexion (die Materie) zum absoluten Aus= gangspunkt und betreibt damit transzendent-metaphysische Hypostasierung, macht Gedanken zu Sachen.

Marx setzt die Synthesis (seiner verborgenen Auffassung) des Seins an sich und des Seins für uns anders als Kant, nämlich wie schon ausgeführt, durch geschichtlich-gesellschaftlich bestimmte und subjektiv vollbrachte Arbeit. Bei Kant erhält die Synthesis des Materials der Anschauung ihre notwendige Einheit durch die Kategorien des Verstandes, die allesamt unter dem obersten Prinzip der "transzendentalen Apperzep= tion" stehen und somit ein transzendental unveränderliches Bewußtsein bilden.
Im Marxismus hingegen erhält die Synthesis des Materials der Arbeit (und Sinnlichkeit) ihre wirkliche (reale, empirische) Einheit (als einzig möglicher Einheit) durch die geschicht= lich-gesellschaftlich gewordenen (und empirisch gegebenen und sich verändernden) Kategorien der bewußtlos arbeitenden Men= schen. "Für Marx ist wie für Hegel die höchste Gestalt der Erkenntnistheorie die Philosophie der Weltgeschichte. Der Er= kenntnisvorgang läßt sich nicht als eine ein für allemal fixierbare Beziehung von Subjekt und Objekt beschreiben. Die Lehre von der Einheit von Theorie und Praxis...bedeutet, daß den verschiedenen geschichtlichen Formen des menschlichen Kampfes mit der Natur auch verschiedenen Spiegelungen

entsprechen, die zugleich konstitutives Moment und Ausdruck dieses Kampfes sind...Die Erkenntnismomente ändern sich in dem Maße, in dem die Menschen in ein neues, produktives Ver= hältnis zueinander und zur physischen Natur treten...Das er= kennende Bewußtsein ist eine Form des Gesellschaftlichen, nichts, was sich abgelöst von Psychologie und menschlicher Geschichte bestimmen ließe. Die theoretischen Funktionen, sinnliche wie rationale, bilden einen Aspekt des sich in ge= schichtlicher Arbeit entfaltenden menschlichen Wesens.")[96]
Das Faktum (das ja immer die Vorstellung von einem Faktum ist) wird also bei Marx nicht logisch und nicht transzen= dental genetisiert, sondern sozial-historisch in (dem dann notwendig zu denkenden) Hinblick auf den (frei entworfenen) B e g r i f f von einer absoluten Geschichtstotalität, wo= durch - scheinbar - das Problem des Dinges an sich nicht ent= steht, aber natürlich nur, weil es in den Begriff der abso= luten Geschichte verschoben wurde (ein Begriff, den Marx nicht zu Ende reflektiert).
Mit dieser Auffassung jedoch verläßt der Marxismus die empi= rische Ebene, auf der er sich so exakt bewegend wähnt und betritt n o t w e n d i g die Ebene von Realität im geisti= gen Erfaßtsein. Statt sich aber diese Ebene des geistigen Er= fassens von Realität voll bewußt zu machen, sie konsequent zu erschließen und sich selbst entsprechend zu korrigieren, wie er es nun auch seiner eigenen Forderung nach Erkenntnis und Aufhebung aller fremden Mächte, die den Menschen (als unbe= wußten) verdinglichen, zufolge tun müßte, verabsolutiert er die ihm durch sein Interesse (der revolutionären Befreiung des Menschen von ökonomischen Zwängen) geistig konstruierte und gegebene, beschränkte Wirklichkeit, ohne seine primäre Tätigkeit seines Geistes dabei zu reflektieren, mit dem Er= gebnis, daß ihm die (vorgestellte) empirische Wirklichkeit selbst zur primären Tätigkeit (und eigentlich zum "absoluten Geist") wird.
Dementsprechend wird der Marxismus zur Ideologie seines be= schränkten Interesses und seiner Zwecke und nimmt, wie jede andere ideologische (und philosophische) Ansicht der Sache auch, nicht nur "bloße Tatsachen" als solche auf, sondern ver=

arbeitet sie f r e i denkend und wollend seinem obersten Grundsatz (und -wollen) entsprechend. Aber er sieht sein Wollen und Denken dabei nicht, sondern eilt aus praktischen Gründen zugleich zu dem (dogmatisch gesetzten) "Resultat", Denken und Wollen seien nichts anderes als Wirkungen von an sich gegebenen dialektischen Seinsbestimmungen, und sie beruhten damit auf der Selbsttätigkeit eines Seins an sich.)[97]
Ein derartig (materialistisch) bestimmter Wahrnehmungsprozeß läßt sich zwar ideologisch konstruieren, nicht aber einsichtig denken, denn er macht grundsätzlich (wie dies aller Ideologie entspricht) ein Produkt des Denkens und Vorstellens zum Grund derselben, vertauscht also Grund und Folge miteinander.
Es handelt sich hierbei um eine entscheidende Problematik, deren Lösung deutlich aufzeigt, in welchem Irrtum der Marxismus hier grundsätzlich befangen ist. Ich möchte sie deshalb kurz darlegen.
Mit Fichte wollen wir dazu von folgender Unterscheidung ausgehen)[98]: Alle möglichen Objekte des Bewußtseins kommen entweder notwendig oder zufolge einer freien Handlung des Geistes im Bewußtsein vor. Eine unmittelbare Tatsache des Bewußtseins muß dann eine solche Vorstellung sein, die notwendig im Bewußtsein vorkommt. Dabei kann man die Notwendigkeit dieses Vorkommens von zwei Gesichtspunkten aus ansehen: Entweder von dem, wie Fichte ihn nennt, Gesichtspunkt der "reinen Empirie", indem man nur auf das sieht, "was man bloß so findet, ohne alle Anwendung der Freiheit", das ist das, "was man mit dem Gefühle des Zwanges und der Notwendigkeit findet, wenn man zuerst sich selbst findet", etwa einen einzelnen, bestimmten Baum als solchen oder ein solches Tier oder einen solchen Menschen. Oder von dem Gesichtspunkt der frei reflektierten Empirie (wobei die Reflexion natürlich nicht zur Empirie gehört) aus, durch welche die Differenz von Vorstellung und Vorgestelltem selbst, das Bewußtsein von den Vorstellungsregeln usw., entstehen.
Im Zustand der "reinen Empirie" ist man sich der Vorstellung als solcher noch nicht bewußt (denn dies setzte bereits einen freien Reflexionsakt voraus), nur einzelner, bestimmter Dinge

und Wesen als solcher im Sinne der abgeschlossenen, naiven, realistischen Aussage, wie etwa: Dort steht ein Baum. Erst die Frage: Woher weißt du denn, daß dort ein Baum steht? und die Begründung: I c h s e h e ihn ja dort stehen, führt zum zweiten Gesichtspunkt, nämlich dem der "vollständigen Anwendung der Freiheit in der Abstraktion", durch die man jeweils auf das sieht, was nach dieser Abstraktion übrigbleibt, und was durch keine Freiheit wegzubringen ist. Obige Begründung: Ich s e h e den Baum dort stehen, bedeutet nämlich: Ich e r k e n n e , daß der Baum dort steht, weil ich ihn als solchen sehe und vorstelle und daraus schließe, daß er auch an sich dort stehen muß; weil ich also eine bestimmte Vorstellung eines bestimmten Objektes mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit habe.
Dies alles als solches, nämlich das Objekt, die Vorstellung davon und die Unterscheidung zwischen beiden, wird durch eine reflexive - freiwillentliche - Abstraktion in einer zweiten Vorstellung vorgestellt,und damit erst die Differenz von Objekt "draußen" und Vorstellung "drinnen" zu Bewußtsein gebracht.
Für die Sinnenwelt, so wie sie dem naiven, realistischen Betrachter unmittelbar erscheint, nämlich eine Welt mit nur einzelnen, bestimmten Dingen als rein empirisch und unreflektiert so seiend, gilt der erste Gesichtspunkt (er ist derjenige, den Marx ideologisch als den eigentlich empirischen setzt).Unmittelbares Faktum des Bewußtseins ist darum nicht die Vorstellung als solche vorgestellt, sondern nur die rein empirischen Dinge in der Vorstellung (die dem naiv Vorstellenden als solche nicht bewußt wird).
Das Bewußtsein der Vorstellung ist also bereits die Folge einer Unterscheidung durch Anwendung der Freiheit in der Abstraktion, und dies heißt, Fichte zufolge, daß ich überhaupt mittels einer von mir bewußt getroffenen Entscheidung abstrahieren w i l l , und durch diesen (per definitionem freien) Willensakt eine bestimmte Bestimmung (und ein bestimmtes Bestimmen), hier: die Unterscheidung von Vorstellung und Vorgestelltem selbst, erst im Wollen initiiere und im Denken erzeuge.

Um also überhaupt zu irgendeinem bewußten Gesichtspunkt zu kommen, um überhaupt reflektieren, abstrahieren, differenzieren und beziehen zu können, ja zuletzt, um überhaupt zu mir selbst zu kommen, muß ich bewußt wollen und mir wollend bewußt sein.
Betrachten wir nun das Wollen selbst, so können wir sehen, daß in ihm immer etwas Bestimmtes (und Objektives) gewollt wird. Im Wollen liegt demnach wesentlich das Postulat eines Objektes außer uns. Im Begriff des Wollens wird daher etwas gedacht, was wir selbst nicht sind; schon allein das setzt den Begriff eines "außer uns" (eines Objektiven) überhaupt voraus.)[99]
Doch das Ich kann nur etwas Bestimmtes wollen, wenn dieses Etwas, insofern der Wille darauf geht, in ihm selbst liegt, denn das Ich kann ja nur das wollen, wovon es einen Begriff oder ein Bewußtsein hat, und zwar etwas, das als solches für das Ich noch nicht wirklich und als reales erkennbar ist (z.B.: ich will eine bestimmte Speise essen, also handle ich, ergreife sie, und im Essen dieser Speise erkenne ich sie wirklich als solche und auch, ob das Gewollte mit dem Erkannten übereinstimmt).
Daraus folgt, daß die Dinge, insofern der Wille auf sie geht, im Ich als dem Wollenden selbst liegen müssen, daß sie aber für die Erkenntnis des Ich außer ihm liegen s o l l e n (und zwar durch den Begriff des Wollens überhaupt postuliert als außer dem Ich seiend). Das ist jedoch ein Widerspruch, denn die Dinge können nicht zugleich im Ich und außer dem Ich sein. Er wird gelöst, so Fichte, durch die Unterscheidung zwischen Vorstellung des Dings im Ich und dem Ding selbst außer der Vorstellung (außer dem Ich), indem in das Ich ein Bild des Dinges gesetzt ist, das etwas anderes sein soll als das abgebildete Ding selbst außer ihm.
Die Dinge, die das Ich erkennt, sind also jene, zu deren Erkenntnis es durch das Wollen bestimmt wird (es bestimmt das Ich zur Bestimmung). Für den naiven Realisten ist es daher nicht unmittelbares, rein empirisches Faktum des Bewußtseins, daß er vorstellt, ebensowenig wie äußere Objekte überhaupt und an sich als solche für ihn sind, sondern es verhält sich

einzig so, daß dieses einzelne, bestimmte Objekt, hier und jetzt, als solches vor seinen Augen ist (nicht als Vorstellung, sondern als es selbst, wie er sagen würde, wenn man ihn fragte).
Erst das w i l l e n t l i c h e Herausgehen aus dieser mir an sich nicht bewußten reinen Empirie durch philosophische Reflexion (veranlaßt also durch den sie initiierenden absolut spontanen Willensakt), erst das Überschreiten dieser reinen Empirie dadurch, daß man bewußt reflektiert und abstrahiert und sich ihrer als solcher bewußt wird, erzeugt einen Allgemeinbegriff im Ich.
Reflektieren wir nun nach dem zweiten Gesichtspunkt und achten wir nur auf das, "was nach vollständiger Anwendung der Freiheit in der Abstraction übrig bleibt und durch keine Freiheit hinwegzubringen ist", so ergibt sich uns an dem einen Ende das Abstrahierte (das aus aller besonderen Bestimmung abstrahierte Objekt überhaupt) und an dem anderen Ende das Abstrahierende (das reine Ich). Da das Ich das Abstrahierende (Tätige) ist, und das abstrahierte absolute Objekt nur insofern übrig bleibt als das Ich abstrahiert, bleibt zuletzt (in der philosophischen Abstraktion) nur noch das reine Ich für sich selbst als Subjekt-Objekt-Einheit in seinem ursprünglichen Wesen als Intelligenz und darin Objektives Absetzendes übrig, nicht als "Tatsache", sondern als "Tathandlung" (wie es in der "Grundlage..." dargelegt ist).
Alles, was sich zwischen diesen beiden Endpunkten befindet (also auch der Marxismus), ist n u r durch die Freiheit der Abstraktion und Bildung durch die Einbildungskraft Objekt des Bewußtseins.
Ich möchte dies noch mehr verdeutlichen: Ich mache mir den Begriff von etwas überhaupt, etwa der Blume überhaupt (oder der Geschichtstotalität überhaupt), dadurch bewußt, daß ich von dem Besonderen der Blumen, die ich schon gesehen habe, abstrahiere und das allen Blumen Gemeinschaftliche in einer Vorstellung, in einem Begriff und einem Bild zusammenfasse. Diese Vorstellung oder dieser Begriff der Blume überhaupt ist nicht empirisch gegeben (denn dann müßte es wirklich eine "Blume überhaupt" geben), sondern ist durch Abstraktion ent=

standen und ist ein Produkt meiner Einbildungskraft: ich abstrahiere in allem Erkannten von dem Besonderen und erhalte dadurch das allem Erkannten Gemeinsame und Allgemeine: den Begriff des Dinges überhaupt, dessen Bild von der Einbildungskraft produziert wird (wie ich auch umgekehrt das Besondere nur erkennen kann, wenn ich das Bild des Allgemeinen durch die Einbildungskraft habe).
Alle diese geistigen Handlungen, die mir etwas überhaupt (und auch das Besondere als solches)bewußt machen, sind n u r durch meine produktive Einbildungskraft in ihrer Freiheit und können als wirklich an sich seiend und als solche empirisch erfassbar gar nicht gedacht werden, denn jede dieser Handlungen und ihr Produkt kommen nur durch einen ursprünglichen Freiheitsakt zustande, indem ich meine Freiheit in der Reflexion und Abstraktion anwende und etwas durch meine produktive Einbildungskraft erzeuge. Jede Vorstellung, jedes Vorstellungssystem, jede Theorie (auch die des Marxismus) und jedes Objekt des Bewußtseins entsteht so. "Diese Abstracta im Ernst...für wirklich durchgängig bestimmte Dinge zu halten, ist wahre Schwärmerei, ist der eigentliche Wahnsinn, welcher ja darin besteht, daß man den Produkten seiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit, Realität beimißt." - Und eben dies macht eine Auffassung, die irgendein Sein an sich als realiter gegeben ansetzt.

Sehen wir unter diesen Überlegungen den Marxismus an, so können wir ihn insgesamt als ein durch Anwendung der Freiheit in der Abstraktion zustandegekommenes Vorstellungs-und Argumentationssystem nach einem bestimmten (und bestimmenden) freien Grundwollen charakterisieren. Alle seine einzelnen Bestimmungen und Vorstellungen und zuletzt sein ganzes Argumentationssystem sind Abstracta und als Bestimmungen seines Bewußtseins "lediglich durch Freiheit der Abstraction, und Bildung durch die Einbildungskraft" zustande gekommen und insgesamt der theoretische (gedachte) Ausdruck seines als Soll-sein angesetzten Grundwollens, der auch außerhalb des marxistisch denkenden Subjekts Gültigkeit beansprucht durch den Begriff des Wollens überhaupt und nur durch E i n s i c h t i g k e i t und G e w i ß h e i t erhalten kann.

\+ + +

B) MARXISMUS: DOGMATISMUS ODER ERKENNTNIS - DIE NOTWENDIGE RÜCKBESINNUNG AUF DAS TRANSZENDENTALE PRINZIP DER DIALEKTIK

1) Natürlichkeit und Selbstbewußtsein im Marxismus

Als Einleitung für dieses abschließende Kapitel möchte ich kurz zwei materialistisch-historizistische Stellungnahmen gegen die transzendentale Auffassung diskutieren, da sie sich sehr gut dazu eignen, den Stand unserer bisherigen Untersuchungen sowohl anzuzeigen als auch den weiteren Fortgang dieser Abhandlung aus ihrer Diskussion mit herauszuentwickeln.
Max Horkheimer)[1] führt aus: "Es gilt, den Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver Vernunft nicht durch die Entscheidung für die Alternative, auch nicht von außen her durch Milderung der Gegensätze oder Hypostasierung von Ideen zu überwinden, sondern durch Versenkung in die widersprüchliche Sache selbst...
Alle Urteile über Vernunft bleiben falsch, solange sie an ihrem herausgelösten, isolierten Charakter festhält, den sie selber freilich in ihren neuzeitlichen Systemen seit Descartes hervorkehrt...
Abgespalten von den materialen Momenten der Existenz, hat Denken sich zum metaphysischen Prinzip verklärt und als Grundlage des geschichtlichen Prozesses ausgelegt, von dem Geist und Denken doch vielmehr abhängen. Nur auf ihn bezogen hat aber Vernunft ihren Sinn und ihr eigenes Sein...)[2].
Subjektive Vernunft wird zu einem Element des Nihilismus, wie ihn Nietzsche verstanden hat. Nur indem sie sich selbst und jeden ihrer Schritte seinem Sinn nach als Moment der geschichtlichen Auseinandersetzung zwischen den Individuen, zwischen den gesellschaftlichen Klassen, zwischen den Völkern und Kontinenten begreift, gewinnt sie ihre Beziehung auf jene Totalität, die ihr zugleich gegenübersteht und sie selbst umfaßt, und in der ihre isolierten Konsequenzen als Unvernunft immer wieder sich erweisen können."

Diese Ausführungen Horkheimers lassen sich gut konkretisieren durch das, was Norbert Elias (in einem sehr lesenswerten Buch) über die Vernunft und ihre sozialhistorische Genese schreibt: "Der Akt des gedanklichen Abstandnehmens von den Objekten des Nachdenkens, den jede in höherem Maße gefühls= kontrollierte Reflexion einschließt, den insbesondere die wissenschaftliche Denk-und Beobachtungsarbeit verlangt - und den sie zugleich möglich macht - stellt sich in der Selbst= erfahrung auf dieser Stufe als ein tatsächlich existierender Abstand des Denkenden von den Objekten seines Denkens dar; und die stärkere Zurückhaltung affektgeladener Impulse gegen= über den Gegenständen des Denkens und Beobachtens...stellt sich in der Selbsterfahrung des Menschen hier als ein tat= sächlich existierender Käfig dar, der das 'Selbst', das 'Ich' oder je nachdem auch die 'Vernunft'...von der Welt außerhalb des Individuums ab-und ausschließt.")[3]
Von empirischen Beobachtungen aus, die auf der schon behan= delten naiv-realistischen Annnahme einer "Welt an sich" be= ruhen (und auf diesem relativen Beobachtungsfeld durchaus ihre Berechtigung hat), stellt sich dem Realisten Elias das Ich als ein tatsächlich existierender Käfig dar; sie bringt ihn in der Erklärung und Begründung des Ich (die niemals em= pirisch sein können) zu einer weiteren Feststellung, die leicht metaphysisch entarten kann: Da die Selbsterfahrung des Ich als Ich (intellektuelle Anschauung) "als unmittelbar einleuchtend erscheint, ist es von ihr her nicht leicht Tat= sachen Rechnung zu tragen, die anzeigen, daß diese Erfahrungs= form selbst auf bestimmte Gesellschaften beschränkt ist, daß sie sich im Zusammenhang mit bestimmten Arten der Interde= pendenzverflechtung der gesellschaftlichen Bindungen von Menschen aneinander herausbilden, kurzum, daß sie zu den Struktureigentümlichkeiten einer bestimmten Entwicklungs= stufe der Zivilisation, einer spezifischen Differenzierung und Individualisierung von Menschenverbänden gehört.")[4]
Faßt man diese Sätze von Elias über den Zusammenhang von So= zialgeschichte und Ichentwicklung nicht s t r e n g empi= risch auf und nimmt daher die Geschichte nicht streng als bloße Empirie der Vergangenheit, so landet man sofort in der

Metaphysik Hegels und in der Umkehrung dessen, was Elias "soziogenetisches Grundgesetz" nennt, demzufolge "das Indi= viduum während seiner kleinen Geschichte noch einmal etwas von den Prozessen, die seine Gesellschaft während ihrer gro= ßen Geschichte durchlaufen hat")[5], durchläuft, und welche Umkehrung dann eine Art "egogenetisches Grundgesetz" wäre, nach dem sich die Geschichte notwendig wie ein reales Ich entwickle.
Prinzip eines jeden Wissens, auch desjenigen, das meint abso= lut empirisch streng aus der "gegebenen Realität" ablesen zu können, ist die Vernunft, die als solche niemals an sich in der Realität sein kann, um sich dann selbst in einem realen Entwicklungsprozeß zum Menschen zu entwickeln. Aber das Ich erschafft auch nicht in gottähnlicher Autarkie das Univer= sum, das es wahrnimmt und erkennt, sondern muß eine Ansich= gegebenheit der Faktizität denknotwendig voraussetzen (wie wir eben im Kapitel über die Ding-an-sich-Problematik bei Marx ausgeführt haben). Aber um die falsche Alternative: ent= weder erschafft das Subjekt alles oder das Objekt tut dies, geht es in der transzendentalen Auffassung nicht, sondern um den absolut notwendigen Zusammenhang von Subjekt und Ob= jekt, der grundsätzlich unauflöslich ist (und dennoch aufge= löst, sofort in die Metaphysik führt) und niemals - insofern Hinsicht sein soll - außerhalb des Subjekts als an sich gül= tig angesetzt werden kann. Alle historisch-empirisch-reali= stisch verabsolutierten Betrachtungsweisen gehen jedoch auf diesen falschen Ansatz zurück, übersehen über der Ebene der Empirie jene des geistigen Erfassens von Empirie und unter= schieben daher den Geist der empirischen Realität.
Natürlich kann sich, empirisch gesehen, der Selbstbewußtseins= akt des Ich nur "im Zusammenhang mit bestimmten Arten der Interdependenzverflechtung der gesellschaftlichen Bindungen der Menschen aneinander herausbilden", also real und nicht irreal (wie ja dieser Akt und das Bewußtsein davon erst durch eine bestimmte körperlich-geistige Reife real möglich wird), denn das Ich ist per definitionem als reales Vernunftwesen ein gesellschaftliches Wesen und braucht konstitutiv den Auf= ruf des Du, um sich selbst, seiner Freiheit und seines Vermö=

gens bewußt werden zu können)[6]. Der gesellschaftliche Zusammenhang ist durch das Wesen der Vernunft - und durch die Iche als Vernunftwesen - gegeben und entwickelt sich real (einen Ameisenstaat würde man niemals als Gesellschaft bezeichnen), d.h. auch empirisch-historisch feststellbar (wenn man Vernunft voraussetzt).
Der transzendentalen Auffassung zufolge ist das reale Ich (entgegen dem marxistischen Mißverständnis dieser Auffassung) kein reiner, irrealer Geist, kein reines Ich, sondern wirkliches, endliches Wesen mit dem V e r m ö g e n seiner Reinheit und Unendlichkeit. Das Ich kann sich daher n u r in der Wirklichkeit und Endlichkeit entwickeln (wozu die ganze eben beschriebene empirische Ebene gehört).
Aber die Wirklichkeit, Endlichkeit und ihre geschichtlich-empirisch faßbare Realität bilden keine metaphysischen Prinzipien (sie wären zu Sachen gemachte Gedanken), die dann als höhere Mächte den Menschen erzeugten, bestimmten und von denen "Geist und Denken doch vielmehr abhängen" und in denen der Geist ein Entwicklungsprodukt einer absolut selbsttätig materialistisch-dialektisch sich entwickelnden Realität darstellte, als eine "Erscheinungsform der Materie", sondern sie bilden das durch das Zusammenwirken aller Iche entstandene Interdependenzgeflecht als Entwicklungsmedium und Material für die Tätigkeit (und den Entscheidungsprozeß) der Individuen (so wie die Familie diesen Rahmen im kleinen für die Kinder bildet), ohne - und dies ist entscheidend - daß die Individuen m i t N o t w e n d i g k e i t , und das bedeutet zugleich in völliger Bewußtlosigkeit, a u s = s c h l i e ß l i c h eine Funktion dieses Mediums wären, und damit eine Art "Esemble" der gesellschaftlichen Verhältnisse. Freiheit besteht ja gerade außerhalb dieser Notwendigkeit und Ausschließlichkeit.
Deshalb kann auch die geschichtlich-gesellschaftliche Totalität niemals die Vernunft umfassen (und produzieren), sondern umgekehrt: die Vernunft umfaßt (ihrem Vermögen nach) und produziert diese Totalität, allerdings nicht die reine Vernunft (dann sähe es auf der Welt anders aus), sondern die endliche, gleichsam natürliche Vernunft(eine Mischung aus Bewußtheit

und Bewußtlosigkeit). Vor allem darf nicht übersehen werden, daß diese Totalität ein Vernunftbegriff ist, und nicht der Begriff von Vernunft ein von dieser Totalität erzeugter, die als solche angesetzt, metaphysisch wird.
Der empirisch-reale Zustand von Ich und der Gesellschaft ist endlich und baut sich als bestimmtes Objektives im Laufe des Lebens (von Ich und Gesellschaft) real auf, d.h. es summiert sich, bildet, ehe es ein Erkenntniszusammenhang wird, dann abstrakt feststellbare Zusammenhänge, erhält von daher eine gewisse "natürliche" Struktur (wie das Bewußtsein in der Reflexion auf seinen noch nicht bewußten Status in der Vergangenheit rekonstruiert), und bildet der unmittelbare Lebenszusammenhang zugleich den "Erkenntnis"-Zusammenhang und den Rahmen für normatives, d.h. für gültig und ungültig sein sollendes Wissen. Ist ein bestimmter individueller und gesellschaftlicher Entwicklungszustand erreicht, erwacht das im Wesen des Ich (nicht im Wesen der Geschichte oder des Seins an sich) angelegte Bewußtsein spontan, denn da das wirkliche Ich endlich-unendlich ist, ist es auch auf wirkliche Bedingungen seiner Freiheit (etwa den "Aufruf") angewiesen. Es kommt zum sogenannten "Akt des gedanklichen Abstandnehmens von den Objekten des Nachdenkens", zum "Abstand des Denkenden von den Objekten seines Denkens" und zum Selbstbewußtsein mit der daraus resultierenden Möglichkeit (und Wirklichkeit) auf das Wesen des Ich, die Vernunft, selbst zu reflektieren und es zu realisieren.
Keinesfalls bedeutet dies jedoch die Abspaltung "von den materiellen Momenten der Existenz", die "Verklärung des Denkens zum metaphysischen Prinzip" und seine Auslegung "als Grundlage des geschichtlichen Prozesses", sondern es bedeutet im Prinzip die Befreiung von der realen Abhängigkeit des Ich durch bis dahin ihm nicht bewußte Prozesse. Deshalb stellt auch die Selbsterfahrung des Ich in der intellektuellen Anschauung keinen "tatsächlichen Käfig dar, der das 'Selbst', das 'Ich' oder je nachdem auch die 'Vernunft'...von der Welt 'außerhalb' des Individuums ab-und ausschließt", sondern ganz im Gegenteil, die notwendige Voraussetzung dafür, daß die Welt des bis dato bewußtlosen Ich dem Ich bewußt wird als bis=

her für es notwendiger Bestimmungsfaktor und nun erkannt und behandelt werden kann als "Material der Vernunft", als Material für die Selbstbestimmung des Ich, wodurch die Vernunft selbst zu einem wesenhaften Vermögen aller Iche und tendenziell der Gesellschaft selbst wird, welches alle Menschen wesenhaft verbindet (insofern sie bewußt sind) und sie so aus ihrer vormaligen Isolierung durch eine zwanghafte Welt befreit in Richtung einer vernunftbestimmten Gesellschaft von frei und bewußt vergesellschafteten Individuen.
Wie wir schon ausgeführt haben, ist sich das Ich im Zustand der "reinen Empirie" (und Marxismus will "reine Empirie" sein), der reinen, unmittelbaren Wahrnehmung, noch nicht der Vorstellung bewußt, hat deshalb noch keinen Abstand von den (als bewußt vorgestellten **noch gar nicht gegeben) Objekten** seines Denkens und Wahrnehmens, sondern lebt unmittelbar eingebettet in seiner Welt als ein eigentlich ununterschiedener Teil derselben, als ein Naturwesen im Naturganzen ohne Bewußtsein dessen und von sich selbst. Seine Wahrnehmung (und wenn es sie schon hätte) seine Erkenntnis ist dadurch gebunden und gezwungen, es muß die Sache so und nicht anders ansehen, es besteht ein unmittelbares und zwingendes Verhältnis zwischen seinen (unreflektierten) Gefühlen und Bedürfnissen und der diese bestimmenden und erfüllenden Natur jenseits aller Bewußtheit davon.
Hätte solch ein Ich schon Urteilskraft, so urteilte es nicht nach dem Zwecke des Selbstbewußtseins, der Selbstbefreiung und der Selbstverwirklichung des "reinen Ich", sondern nach dem Zweck eines empirisch gegebenen (und zufälligen) Naturbedürfnisses, welches, weil es faktisch absolut erscheint, das Ich darauf festlegt und so dessen echte Selbstverwirklichung verhindert. Die potentielle (und eigentliche) Wirklichkeit dieses Natur-Ichs resultiert aus dem Streben nach grenzenloser Befriedigung von in ihrer Beschränktheit absolut erscheinenden Naturbedürfnissen (z.B.dem der Bereicherung), welche prinzipiell nur um den Preis und auf der Grundlage eines eingeschränkten Bewußtseins (als Vehikel des Bedürfnisses) absolut (d.h. letztlich gar nicht) gestillt werden können (aber, solange das Bewußtsein darauf beschränkt ist, aus dem Bedürf-

nis heraus ständig gestillt werden "wollen").
Erwacht das Ich jedoch (in einem spontanen Akt) zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit und kann es dadurch wahrhaft Selbstbewußtsein werden, so kann es sich der Einschränkung seines bisherigen Bewußtseins, der ihm bisher nicht bewußten Gründe hierfür, seiner Bedürfnisse und der damit zusammenhängenden und darauf festgelegten Gefühle (und ihrer Objekte) bewußt werden, kann sie genetisieren und erkennen, daß es als Ich nicht, wie bisher, Instrument und Mittel seiner ihm unbewußten (und als solche entfremdenden und verdinglichenden) Bedürfnisse sein s o l l (und damit "Wahrheit" und "Gewißheit" ebenso), sondern daß das s e l b s t b e w u ß t e Ich also solches entsprechende sittlich-vernünftige Bedürfnisse (mit den entsprechenden Gefühlen) hat, die nur dann erfüllt und befriedigt werden können, wenn ihr Sinn vollbracht und realisiert wird: die Selbstverwirklichung des Ich als solchem, und damit der Vernunft selbst.)[7]
Auch dieses selbstbewußte Ich sucht seinen Trieb und seine Bedürfnisse zu stillen. Aber es hat sie alle **als unter dem frei** erkannten und gewollten Zweck der Selbstverwirklichung stehend bestimmt; daher geht diese Stillung nicht mehr mechanisch und unreflektiert nur über das Gefühlsvermögen (welches, durch mangelnde Reflexion scheinbar autonom geworden, das Urteilsvermögen zu etwas als befriedigtem Beurteilten zwingt), sondern sie geht über das Bewußtsein als höchster, lichter und unfehlbarer Urteilsinstanz.
Nur das vollbewußte, selbst bestimmte und frei gewollte Bedürfnis, dessen Befriedigung das Ich bewußt frei macht und so bewußt selbst verwirklicht, ist ein wahres Bedürfnis, und nur seine Stillung gibt wahre Befriedigung, denn nur sie versetzt unser empirisches Ich in unmittelbare Übereinstimmung mit seinem Wesen (um diese Übereinstimmung geht es aber auch Marx).

Dieses eben dargestellte Selbstbewußtsein im Sinne des eigentlichen Ich, das jenseits und über der Entfremdung und Verdinglichung steht und welches das Vermögen der Selbstverwirklichung darstellt, ist aber letztenendes d e r zentrale Begriff des Marxismus, – nur aus ihm können Entfremdung und

Verdinglichung überhaupt erfaßt, bestimmt und erkannt werden (allerdings bestimmt Marx das Selbstbewußtsein - dem Buchstaben seiner Lehre nach - nicht so, aber er legt es - dem Geist seiner Lehre nach - seiner Philosophie zugrunde; anders könnte auch er nicht Entfremdung erfassen).
So schreibt Engels über das Gesetz der Konkurrenz, das zusammen mit dem "absoluten Bereicherungstrieb")[8] das Grundgesetz des Kapitalismus bilde : Es liegt "auf der Hand, daß dieses Gesetz ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes ist")[9]. "Es ist eben ein Naturgesetz,das auf der B e w u ß t l o s i g k e i t der Beteiligten beruht")[10] (hervorgehoben von mir).
Marx führt aus: "Nur als Personifikation des Kapitals ist der Kapitalist respektabel. Als solche teilt er mit dem Schatzbildner den absoluten Bereicherungstrieb" (dessen Element die Habsucht ist)[11]). "Was aber bei diesem als individuelle Manie erscheint, ist beim Kapitalisten Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist...Die Konkurrenz herrscht jedem individuellen Kapitalisten die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise als äußere Zwangsgesetze auf. Sie zwingt ihn, sein Kapital fortwährend auszudehnen um es zu erhalten, und ausdehnen kann er es nur vermittelst progressiver Akkumulation...Sein Tun und Lassen ist nur Funktion des in ihm mit Willen und Bewußtsein begabten Kapitals...")[12]
Die kapitalistische Gesellschaftsordnung beruht danach auf der "Bewußtlosigkeit der Beteiligten", die als ein entscheidenter Mangel zur zwanghaften, den Menschen zum Triebrad in einem gesamtgesellschaftlichen Mechanismus degradierenden Gesellschaftsordnung des Kapitalismus führt. Deshalb auch, weil sie auf Bewußtlosigkeit beruhen, können die Habsucht, der Bereicherungs-und Machttrieb zum entscheidenden Antrieb dieses Mechanismus (und zu seiner Ursache selbst) werden, und damit zur Ursache von realer Entfremdung und Verdinglichung.)[13]
Als Gegenmodell zu dieser "mechanischen" und "zwanghaften" Gesellschaft, weil bewußtlos Beteiligter, fordert Marx zu folgender Überlegung auf: "Stellen wir uns endlich, zur Ab=

wechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben.")[14]Nämlich den Kommunismus: er "unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft. Seine Einrichtung ist daher wesentlich ökonomisch, die materielle Herstellung der Bedingungen dieser Vereinigung; sie macht die vorhandenen Bedingungen zu Bedingungen der Vereinigung. Das Bestehende, was der Kommunismus schafft, ist eben die wirkliche Basis zur Unmöglichmachung alles von den Individuen unabhängig Bestehenden, sofern dieses Bestehende dennoch nichts als das Produkt des bisherigen Verkehrs der Individuen selbst ist...")[15]. Der Kommunismus ist noch nicht die endgültige Position, sondern die vom (das menschliche Wesen als solches negierenden) Privateigentum (an Produktionsmitteln) aus beginnende, dieses negierende und zur wahren Gesellschaftsordnung vordringende Gesellschaftsbewegung, die "Negation der Negation, als die Aneignung des menschlichen Wesens, die sich mit sich durch Negation des Privateigentums vermittelt.")[16]
Ordnet man die Triebe der Konkurrenz, der Bereicherung, der Habsucht, des Hedonismus, der Macht usw.,insgesamt dem "Naturtrieb" unter, so kann man auch in marxistischer Sicht den Naturtrieb als d i e Antriebskraft der kapitalistischen Gesellschaft und der naturwüchsig-bewußtlosen Entwicklung zu ihr hin ansehen)[17]. Aber Marx relativiert(in absolutem Streben) aus einem zutiefst sittlichen Impuls heraus (auf den er nicht mehr näher reflektiert) den Naturtrieb, die Naturwüchsigkeit und damit die kapitalistische Gesellschaft überhaupt zu einer historisch notwendigen Übergangsstufe von dem bewußtlosen Reich der Notwendigkeit (und der Herrschaft des Naturtriebes) in das Reich der Freiheit, und das ist letztlich zweifellos das Reich des Selbstbewußt=

seins der Menschen als der wirklichen Basis zur Unmöglichmachung alles von den I n d i v i d u e n unabhängig Bestehenden. Der Kapitalismus (und die ihn bedingenden Entwicklungsstufen)haben dabei die historisch notwendige Funktion, die für den Kommunismus notwendigen ökonomisch-sozialen Voraussetzungen zu schaffen, nämlich für die Entwicklung der i n d i v i d u e l l e n Persönlichkeit.

Die Herrschaft des Naturtriebes (und das daraus resultierende nur endliche Streben der Menschen) steht demnach auch bei Marx (wie die Reflexion zeigt) in einem kausalen Zusammenhang mit dem bewußtlosen und daher insofern von außen angetriebenen Menschen und bildet den Gegensatz zum Vernunfttrieb und Willen des gleichsam "wahren Menschen": dem f r e i e n und s e l b s t b e w u ß t e n Menschen, der durch sein Selbstbewußtsein zugleich ein sittlicher, vernünftiger, wirklich freier und entsprechend f r e i w i l l e n t l i c h gesellschaftlich sich verhaltender Mensch ist, ein Verhalten, das jenseits des Egoismus und bloßen Individualismus auf die Erhaltung und Vergrößerung der realen Selbstverwirklichung a l l e r ausgerichtet ist "als die Aneignung des menschlichen Wesens".

Aber Marx objektiviert diesen ganzen Entwicklungsprozeß des Ich zu sich selbst, setzt ihn in eine objektive geschichtlich bestimmte gesellschaftliche Entwicklung, von der das Individuum notwendig,bewußtlos mitgetragen wird und leitet so das Bewußtsein objektiv aus der Bewußtlosigkeit, die Freiheit aus der Unfreiheit ab (und setzt damit die Möglichkeit einer "dialektischen" Sophisterei, die, wie wir inzwischen erfahren konnten, im Stalinismus zur höchsten Blüte gelangte, und der im Interesse der - von der stalinistischen Machtelite formulierten - "objektiven historischen Notwendigkeit" Millionen unschuldiger Menschen zum Opfer fielen).

Marx macht die Freiheit, die per definitionem nicht im Objekt sein kann, weil sie das Bewußtsein des Subjekts von seiner wirklichen Selbsttätigkeit ist, objektiv und holt sie von daher (wo sie nicht sein kann) wieder ins Subjekt, das sich demzufolge auch objektiv entwickelt (d.h. eigentlich: entwikkelt wird) und so ein subjektives Objekt wird, während die objektive Welt implizit zum objektiven Subjekt wird (was

nichts anderes als Hegels "Weltgeist" ist.

Als die wesentlichen Bestimmungsmomente der Marxschen Philosophie können wir nun, nach den bisherigen Ausführungen, folgende angeben:

a) Das Selbstbewußtsein letztlich in der Bestimmung Fichtes als die eigentliche Grundlage der Dialektik überhaupt;

b) die objektivierte Dialektik in der Bestimmung Hegels als die Bewegung des Seins (und dann des von ihm abhängigen Bewußtseins);

c) das sinnlich-empirische Sein in der Bestimmung Feuerbachs.

Marx versucht alle drei Momente unter dem Begriff des dialektischen Materialismus zusammenzudenken, verabsolutiert dazu den in der Dialektikauffassung Hegels verborgenen Materialismus (und verbindet ihn mit Feuerbach), wodurch aber zugleich die der Dialektik notwendig zugrundeliegende Konzeption der Vernunft durch Fichte in den Hintergrund gerät; von ihr aber muß Marx, wenn er irgendeine Bedeutung haben will, notwendig ausgehen.

Nun haben wir gesehen, daß der eigentliche praktische Grund, auf dem der Marxismus beruht, die Forderung nach Befreiung des Menschen von der Fremdbestimmung durch ökonomisch-soziale Zwänge, dann aber auch von jeder Fremdbestimmung überhaupt, ist; diese Forderung geht zuletzt, wie gezeigt, auf das von Fichte formulierte Prinzip der Sittlichkeit zurück, nämlich auf den notwendigen Gedanken "der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle.")[18] Die Verwirklichung dieses Prinzips ist letztlich auch das Grundstreben des Marxismus, aber er betrachtet dieses Prinzip nicht in Bezug auf das, was aus ihm notwendig für seine Verwirklichung folgt (nämlich ausnahmslos alles Handeln unter den Gesichtspunkt der Freiheit zu stellen und dazu alle Mittel diesem obersten Zweck unterzuordnen), sondern in Hinsicht darauf, wie man ihm zur real-notwendigen Wirkung verhelfen können, wie es also von der "Waffe der Kritik" zur "materiellen Gewalt" werden könne.

Nun ist im Begriffe der Wirksamkeit (und der materiellen Gewalt) der Materialismus schon beschlossen, denn Wirksamkeit drückt einen Kausalzusammenhang aus, der nur im objektiven

Sein, niemals im und durchs Prinzip der Sittlichkeit, gegeben sein kann)[19]. Marx legt dadurch seine verborgene und nur transzendental begründbare sittliche Grundforderung entgegen der notwendigen Bestimmtheit der Art und Weise ihrer Verwirklichung strategisch (materialistisch) fest, entwickelt sie zu einer Mechanik und Dogmatik der Weltveränderung, aus der dann freilich auch eine entsprechende materialistische Weltinterpretation folgt, eine strategisch erzeugte und geformte Weltanschauung. Die theoretische Begründung dieser Mechanik und Dogmatik und diese selbst liefert ihm Hegels Dialektik.

\+ + +

II) Freiheit und der Begriff des Sollens im Marxismus

Der Marxismus beansprucht vor allem anderen eine "Freiheits und Befreiungslehre" zu sein, die den Menschen zu sich selbst, zur Verwirklichung seines eigentliches Wesens als Mensch und damit zum Abbau von jeder Verdinglichung seines Bewußtseins und von jeder Entfremdung führen soll. Er darf daher nicht von einer Freiheitsbestimmung ausgehen, die die Freiheit irrational und metaphysisch begründet und so so letztlich zerstört. Freiheit als Resultat einer objektiv-materialistischen Entwicklung des Seins nach Naturgesetzen ist ein Unding und läßt sich einsichtig nicht denken, denn "alles Sein, das selbst aus einem Sein herfließt, ist ein notwendiges Sein, keineswegs aber ein Produkt der Freiheit; oder subjektiv: durch Anknüpfung eines Seins an ein anderes Sein entsteht uns der Begriff eines notwendigen Seins.")[20]
Frei ist sonach dasjenige, das nicht bestimmt ist (und damit nicht objektiv sein kann), sondern das sich selbst bestimmt (das Bewußtsein der Freiheit ist demnach das Bewußtsein der eigenen Tätigkeit des Selbstbestimmens).
Ein Objektives kann daher, aus seiner Definition heraus, nicht gedacht werden als sich selbst bestimmend, weil es erst

durch seine Objektivität, d.i. der Umfang seiner Bestimmungen, ist. Das, was sich selbst bestimmt und daher frei ist, müßte also schon sein, ehe es ist, ehe es Bestimmungen und Eigenschaften hat, und das heißt bei Fichte: als ein Vermögen (ideell) des realen Sichselbstbestimmens. Nun ist das Denken (und Wollen) als solches nicht etwas Bestehendes, sondern als bloße Agilität und Tätigkeit des Bestimmens gesetzt, d.h. als Intelligenz (absolutes Ich, Vernunft). "Unsere Behauptung ist sonach die, daß n u r d i e I n t e l l i g e n z als F r e i gedacht werden könne, und daß sie bloß dadurch, daß sie sich als Intelligenz faßt, frei werde; denn nur dadurch bringt sie ihr Sein unter etwas, das höher ist, als alles Sein, unter den Begriff." Das heißt: "Nur ein F r e i e s kann als I n t e l l i g e n z gedacht werden, nur eine Intelligenz ist notwendig frei.")[21]
Auf Marx bezogen, folgt daraus, daß er das oberste Prinzip von Geschichte, Sein und Natur, ohne sich dessen bewußt zu sein, als Intelligenz, absolutes Ich, Vernunft, Selbstbewußtsein faßt, einschließlich des seiner Lehre im verborgenen zugrundeliegenden Sittenprinzips (sieht man auf die Entfremdung, Verdinglichung und Befreiung), nämlich "der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle")[22]. Nur von daher begriffen, kann Marx überhaupt von Bewußtlosigkeit, noch dazu als einem Mangel, sprechen. Aber er objektiviert die Intelligenz (wie Hegel) und materialisiert sie schließlich im dialektischen Materialismus, wodurch Denken und Sein zu dialektischen Momenten der "sich umwälzenden geschichtlichen Wirklichkeit")[23] , und also zum real-materialistisch angesetzten Vermögen von Natur und Geschichte, sich selbst zu bestimmen, werden.
In seiner unaufhaltsamen Konsequenz läuft das prinzipiell auf die Hegelsche Konzeption der Identität von objektivem und subjektivem Geist hinaus, nur daß Marx diese absolut idealistische Identität materialistisch setzt, aber inkonsequenterweise dennoch an deren idealistischer Funktion festhält (und festhalten muß). Da schon Hegel das Selbstbewußtsein verabsolutierte und somit die (sittlich bestimmte) Dialektik objektivierte, bedient sich der dialektische Materialismus, ohne es

bewußt zu machen, der Funktion, den die absolute Identität in der Transzendentalphilosophie hat, macht sich aber nicht klar, daß er dies nur um den Preis der Übernahme des kritischen Idealismus kann, nämlich in Form des Fichteschen Solls (der "idealen Sichkonstruktion des Seins selber"). Marx verlagert dieses Soll - ebenso wie Hegel selber - es objektivierend in das äußere Sein von Geschichte und Natur, entichlicht und entäußert es völlig zur absolut realen Selbstkonstruktion des Seins an sich, die im Verlaufe ihrer Selbstentwicklung das Bewußtsein als ihr Akzidenz erzeuge.
Wenn nun in marxistischer Interpretation ausgeführt wird, der Begriff des Sollens bei Fichte sei "ein leeres Sollen und als solches ein bloßes Müssen, eben keine begriffliche objektive historische Notwendigkeit, was Fichte in einer tiefen Antinomie mit der über alles hinausgehobenen reinen Handlung des Ich befangen sein läßt")[24], so wird klar, daß diese Interpretation von einem "Ding an sich" ausgeht, das real existieren soll, und in welches das Fichtesche Soll in völlig entäußerter Form hineinprojiziert wurde, um schließlich als objektive historische Notwendigkeit gegen Fichte gerichtet zu werden. Marxistisch gesehen bleibt daher für jede Theorie des Sollens das Dilemma übrig, "entweder das sinnliche Dasein der Empirie, deren Sinnlosigkeit die methodische Voraussetzung des Sollens ist, da in einem sinnvollen Dasein das Problem des Sollens gar nicht auftauchen könnte, unverändert stehen zu lassen, und damit dem Sollen einen bloß subjektiven Charakter zu geben, oder sie muß ein (sowohl dem Sein wie dem Sollen) transzendentes Prinzip annehmen, um ein reales Einwirken des Sollens auf das Sein erklären zu können.")[25]
Man sieht, alle diese Interpretationen hängen an der als notwendig gedachten dialektischen Mechanik der objektiven Selbstkonstruktion des Seins an sich und können daher "ein reales Einwirken des Sollens auf das Sein" durch die Tätigkeit des Ich nicht sehen. Auch die Marxsche Philosophie ist das Produkt ihres als Soll-sein gesetzten praktischen Grundes, macht ihn aber unsichtbar, indem sie ihr Konstrukt einer verabsolutierten Wirklichkeit, welches transzendent und irrational ist, zu einem rational erscheinenden Prinzip macht. Das Soll

überhaupt, durch welches nach Fichte alle mögliche Wirklichkeit erst konstruiert werden kann, ist bei Marx der absoluten Wirklichkeit selbst immanent und konstruiert diese objektivselbsttätig; von daher gesehen muß Fichtes Begriff des Sollens freilich als ein "leeres" und "transzendentes" Prinzip erscheinen.

\+ \+ \+

III) Die Frage nach der prinzipiellen Gültigkeit des Marxismus

Das kapitalistische System ist Marx zufolge überhaupt ein System der Verdinglichung des Bewußtseins und der Entfremdung. Es gründet sich, wie eben gezeigt, auf der Prämisse der Herrschaft des (unreflektierten) Naturtriebes ("Naturwuchs") und ist daher eine sich auf unmittelbare Naturneigungen aufbauende, entwickelnde und beschränkende gesellschaftliche Erscheinung der noch unentwickelten (und dadurch noch empirisch-instrumentalen) Vernunft des Ich (als Verhikel von Naturneigungen) und ihres an sich notwendigen Gedankens, sich in Freiheit selbst zu bestimmen (doch bedeutet Freiheit hier vor allem die Erfüllung von Naturneigungen).
Wo aber "die Vernunft noch nicht vermittelst der Freiheit wirksam seyn kann, ist sie als Naturgesetz und Naturkraft wirksam; doch also, dass sie im Bewußtseyn, nur ohne Einsicht der Gründe, somit in dem dunklen Gefühle (denn also nennen wir das Bewußtseyn ohne Einsicht der Gründe) eintrete und sich wirksam erzeige.
Kurz und auf die gewöhnliche Weise dieses ausgedrückt: die Vernunft wirkt als dunkler Instinct, wo sie nicht durch die Freiheit wirken kann.")[26]
Aus der (quasi naturgesetzlichen) Dialektik dieses beschränkten Instinkt-Bewußtseins, seiner Wirkung und Herrschaft, aus seiner gesellschaftlichen Entfaltung in der Zeit ergibt sich natürlich eine durch die bestimmenden Natur=

neigungen und ihrer instrumentalen Vernunft erzeugte Gesetz=mäßigkeit oder besser Regelmäßigkeit, eben die Naturwüchsig=keit, die in der bisherigen Geschichte sichtbar wird, denn es ist klar: Je länger sich der naturgeneigte und in sich ent=fremdete Mensch in die Zeit hineinverwirklicht, desto ent=fremdeter und entfremdender muß die Gesellschaft in ihrer historischen Summierung, Strukturierung und Festlegung wer=den, desto folgerichtiger und "gesetzmäßiger" erscheint im Rückblick das Gewordensein der Gegenwart, das in der Reflex=ion als Geschichte sichtbar wird, und welches Marx in aller Schärfe und vor allem in Hinblick seiner Wirkung auf den be=wußtlosen Menschen gesehen und analysiert hat.

Aber Marx verabsolutiert d i e s e s Gewordensein der Ge=sellschaft (des "Abendlandes") in der Zeit und setzt es als das Bewußtsein n o t w e n d i g bestimmend an.

Auch die kritische Philosophie geht von dem Faktum der Ent=fremdung des Menschen aus (allerdings "abstrakt"), führt sie aber nicht ursächlich auf empirisches-gesellschaftliches (und geschichtliches) Sein und dessen Wirken zurück, sondern begreift sie in ihrem Urprinzip, nämlich als Ausdruck der Urspaltung des Ich in die dialektische Zweiheit des Bewußt=seins (mit seiner Subjekt/Objekt-Verdoppelung) und der damit verbundenen Endlichkeit und Beschränktheit des Ich, welches, weil es das Vermögen zur Unendlichkeit und Vollkommenheit hat, daran leidet und durch unaufhörliche Umgestaltung der Wirklichkeit zur Verwirklichung seines Vermögens und damit zu sich selbst als Wesen gelangen will, und dies nur erreichen kann, wenn es nach den Prinzipien der Vernunft tätig ist und so die Einheit seines Wesens in der "intuitiven Evidenz" real erreicht (auch der Marxismus will ja einsichtig sein).

Deshalb kann man, wie ich meine, die faktische Entfremdung (ein Begriff, der n u r philosophisch, nicht empirisch, be=stimmt werden kann) des Menschen sowohl empirisch, und das heißt, auch von der Seite ihrer gesellschaftlich-ökonomisch-historischen Wirklichkeit, als auch philosophisch, nämlich von der Seite des Wesens des Menschen aus, begreifen und ana=lysieren, darf aber weder die eine Seite noch die andere aus den Augen verlieren, wenn man das g e s a m t e P h ä n o=

m e n der Entfremdung (und ihren Urgrund) erfassen und er=kennen will. Das heißt: Im Sich-Bewußtwerden muß der Mensch sowohl die empirisch erfaßbare Manifestation der Entfremdung und also die reale Ausformung des Gespaltenseins des Menschen erkennen als auch deren (nur philosophisch erfassbaren) Ur=grund und seine ursprüngliche Einheit (von ihr geht auch Marx implizite und notwendigerweise aus, wenn er überhaupt Entfremdung als solche begreift).

Betrachtet man die Marxsche sozio-ökonomische Analyse der Ge=sellschaft unter diesem Aspekt als e m p i r i s c h e Wis=senschaft, so vertritt sie, wie gezeigt, als solche, zumindest methodologisch, einen ("natürlichen") Realismus, bei dem sie, als empirische Wissenschaft, bleiben muß. Nun beschäftigt sich der Marxismus aber nicht nur mit der empirischen Objek=tivität als solcher und fragt daher nur nach den Objekten der Wahrnehmung, sondern darüberhinaus mit der Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit der Objektivität, mit der Möglichkeit von deren "Vergeistigung" also, und kommt zu seinen schon darge=legten dialektisch-materialistischen Resultaten. Sie zeigen, daß er nicht konsequent auf der Ebene des Empirismus-Realis=mus bleibt (wie er müßte), sondern daß er diese Ebene verab=solutiert, zu einem geistigen (und absoluten) Prinzip macht und sie als solche in die Philosophie trägt.

Marx bestimmt nämlich philosophisch-idealistisch den Begriff der Entfremdung, begreift, untersucht und analysiert unter diesem Begriff die empirisch-reale Entfremdung des Menschen in dessen sozio-ökonomischer Welt, setzt aber dann diese Welt und das historische Gewordensein überhaupt absolut und als Grundbedingung des Bewußtseins und der inneren Zuständlich=keit des Menschen (als gleichsam Innenwelt der Außenwelt), will so die Entfremdung ausschließlich von ihrer ökonomisch bestimmten gesellschaftlich-historischen Wirklichkeit aus er=fassen, begründen und - aufheben, setzt dazu, in Widerspruch zu seiner sich selbst zugeschriebenen streng empirischen Aus=richtung, die empirische Wirklichkeit als absolutes Prinzip von Denken und Sein und gerät dadurch, wie wir sehen konnten, in den Bereich des Irrationalen und Dogmatischen (welche Seite sich, ohne genaues Wissen der wesentlich idealistischen Quellen des Marxismus leicht zu einem platten Materialismus,

fassen, erkennen und analysieren, und muß darüber hinaus a l l e nicht bewußten und daher f a k t i s c h materialistisch wirkenden Triebkräfte von Ich und Gesellschaft bewußt machen, zur Reflexion bringen und abbauen; und sie muß das n u r transzendental erkennbare Prinzip der Verdinglichung des Bewußtseins und der Entfremdung begreifen und entfalten.

Insgesamt kommen diese Triebkräfte aus der Bewußtlosigkeit, ihre Ursache liegt daher im Ich, nämlich in der Festlegung unserer oft uns nicht bewußten Gefühlsgründe durch unser unreflektiertes empirisches Wollen und unseres Bewußtseins auf eine selbstgetätigte Bestimmtheit "ohne Einsicht der Gründe" auf uns entfremdende Objekte und Tätigkeiten, die insofern allesamt unserer Verabsolutierung von Naturneigungen entspringen, und die uns, entgegen ihres Scheins, nicht frei machen, sondern unfrei. Für sie alle gilt: Nur weil die Ursache hierfür prinzipiell im Ich liegt, wird es für das Ich möglich, sie aufzuheben. Die erste Voraussetzung dafür besteht darin, daß das I n d i v i d u u m selbsttätig seine Gefühle durch Reflexion zur klaren Vorstellung bringt (und bringen w i l l) und daß es sein Bewußtsein weiter entwickelt zu einem Einsichtsvermögen der es (vormals einsichtslos) bestimmenden Gründe.

Nur im Status der Bewußtlosigkeit kann das Ich zum Akzidenz eines (letztlich immer von ihm selbst gesetzten) Seins werden (an welches es seine Selbstbestimmung abgegeben hat), und sich damit nicht nur dem Mitmenschen, sondern vor allem sich selbst (und erst von hier aus anderen) fremd werden. Der Mensch ist dann, wie Erich Fromm dies ausdrückt, "dem Wesen des Menschseins, seinem 'Gattungswesen' sowohl in seinen natürlichen wie seinen geistigen Eigenschaften entfremdet. Diese Entfremdung vom menschlichen Wesen führt zu einem existentiellen Egoismus, den Marx als die Verwandlung des menschlichen Wesens 'zum Mittel seiner individuellen Existenz' beschreibt. Sie (die entfremdete Arbeit) 'entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen'. Marxens Gedanken berühren hier das Kantsche Prinzip, daß der Mensch immer Selbstzweck sein muß, und nie ein Mittel zum Zweck sein

darf. Aber er erweitert dieses Prinzip, indem er feststellt, daß das menschliche Wesen nie zum Mittel der individuellen Existenz werden darf.")[27]

Fromm nennt das erscheinende Wesen des bewußtlosen Ich "Gesellschaftscharakter" und bestimmt dessen unbewußte seelische Haltungen - das heißt bei Fromm dessen gelebte Grundwerte - als Egoismus, Abhängigmachen-und Abhängigseinwollen sowie Konkurrenzdenken. "Betrachten wir den Gesellschaftscharakter im Hinblick auf seine Funktion im Gesellschaftsprozeß, so...gilt, der Gesellschaftscharakter internalisiert äußere Notwendigkeiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein.)[28]

Fromms "Gesellschaftscharakter" ist ein Ich, das sich der Gründe seines Denkens und Wollens nicht bewußt ist, das durch Gefühle, deren Ursachen es sich nicht bewußt ist, festgelegt und bestimmt ist, sein Denken stellt, wie Orthega y Gasset dies einmal nennt, "Triebe in logischer Verkleidung" dar und ist Ausdruck des Vernunftwirkens als "dunkler Instinct", wo die Vernunft nicht durch die Freiheit wirken kann.

Betrachten wir nun das Verhältnis des Gesellschaftscharakters zu seinen in ihrem Grunde uneingesehenen, unerkannten Gefühlen, so handelt es sich bei seinem Bewußtsein um den Ausdruck "dunkler Gefühle", jedoch ohne Einsicht ihrer Gründe, wo demnach "die Vernunft noch nicht vermittelst der Freiheit wirksam seyn kann", sondern "als Naturgesetz und Naturkraft" wirkt, d.h. sie stellt eine Art Sein dar, welches f a k t i s c h m a t e r i a l i s t i s c h auf das Bewußtsein wirkt (welches Bewußtsein eigentlich noch gar nicht sich selbst bewußt ist, sondern eindimensional nur auf Objekte ausgerichtet ist, ohne nach deren Genese zu fragen); dieser Materialismus ist aber nicht an sich, sondern er stellt eine Funktion der Bewußtlosigkeit dar und kann nur durch Bewußtheit durchbrochen werden.

Wenden wir diese Feststellungen auf den Marxismus an, so können wir ihn relativieren und ihn als eine Erkenntnis - M e t h o d e betrachten, die durch Bewußtlosigkeit verursachte Wirkung der Faktizität in ökonomisch-sozialer Hinsicht und

diese Faktizität selber bewußt zu machen und zu erkennen, womit der Marxismus eine e m p i r i s c h e Wissenschaft wird, die m e t h o d o l o g i s c h einen Materialismus vertritt, der, wenn er gelten will, im vollen Bewußtsein seiner Methode auf der Ebene des Empirismus-Realismus bleiben muß (und sich also nicht zu einer "letzten Philosophie" verabsolutieren darf).

Vom transzendentalen Standpunkt aus können wir daher über die Lehre von Marx folgendes sagen: Marx betrachtet in einem m e t h o d i s c h e n M a t e r i a l i s m u s das bewußtlose Ich hinsichtlich seiner durch seine Bewußtlosigkeit empirisch-ökonomisch-gesellschaftlichen Geformtheit, sieht auf das so bewirkte, d.h. verdinglichte und entfremdete Bewußtsein und auf die derart wirkende Faktizität; das verdinglichte Bewußtsein wird dann zum (relativ notwendigen) "Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse" in Abstraktion von den individuellen Ausnahmen, zum Bewußtsein des statistischen Durchschnittssubjekt (gesamtgesellschaftliches Subjekt), welches bestimmte naturwüchsige ökonomisch-soziale Regeln der Gesellschaft erzeugt, die wiederum auf die Subjekte zurückwirken (insofern sie sich nicht bewußt sind).

Der transzendentale Aspekt hingegen betrachtet das Ich hinsichtlich seines Selbstbewußtseins, seines Wesens und seiner absoluten Vernunft, und abstrahiert von den (auch empirisch-gesellschaftlichen) Formen der Bewußtlosigkeit. Er bildet daher das unerläßliche Fundament aller Betrachtungsweisen, die sich mit der Kluft zwischen reinem und empirischem Ich beschäftigen, gleichgültig ob es sich hierbei um eine psychologische, gesellschaftliche, marxistische, pädagogische oder irgendeine andere Betrachtungsweise handelt (man bedenke etwa nur den Begriff der "gesunden Psyche", von dem alle tiefenpsychologischen Lehren notwendig ausgehen und der letztlich immer die Harmonie zwischen reinem und empirischem Ich bezeichnet).

Marx steht insofern nicht in Widerspruch zur transzendentalen Auffassung, als er die soziale Formung des "Gesellschaftscharakters", dessen Gesellschaft und ihr zeitliches Gewordensein bezüglich der Ökonomie (und diese selbst) analysiert

und einen gesellschaftlichen Zustand projektiert, der ökonomisch dem Wesen des reinen Ich entspricht, aber auch, insofern er den Menschen zum Bewußtsein über die ökonomisch-realen Verdinglichungs-und Entfremdungsmechanismen durch eine sich selbst entfremdete, vor allem durch Naturneigungen bestimmte (naturwüchsige) Gesellschaft, führen will.

Allerdings bestimmt Marx das Wesen des reinen Ich, das er all seiner Kritik und Analyse zugrunde legt, nicht explizit, sondern setzt es einfach voraus (wie die Reflexion auf den Geist des Marxismus zeigt). Fichte bestimmt dagegen dieses Wesen genau und will den Mensch zum Bewußtsein über sein Wesen, zum eigentlichen Selbstbewußtsein (das auch der Marxismus als Zielpunkt hat), führen.

Wenn nun Marcuse (und mit ihm fast alle Marxisten) den transzendentalen und den marxistischen Standpunkt zu zwei sich grundsätzlich ausschließenden Denkweisen macht, indem er typischerweise schreibt, "daß jene auf Möglichkeiten geht und diese auf Wirklichkeiten, jene auf eine Analyse des Erkennens und diese auf eine Analyse der Realität, daß jene auf eine theoretische Begründung der Wirklichkeit abzielt und diese auf eine praktische Veränderung der Wirklichkeit")[29], so ist sogleich erkennbar, daß der Schein der Richtigkeit in dieser Argumentation nur mittels einer erkenntnistheoretischen Unterlassung erzeugt werden kann. Insofern nämlich der Marxismus auf eine Analyse der Realität gehen soll, geht auch er notwendig auf die Analyse der von ihm e r k a n n t e n Realität; diese Analyse schließt aber, wenn sie vollständig sein soll und daher zum vollen Bewußtsein des Erkannten führen soll, notwendigerweise die Erkenntnis der Erkenntnis mit ein, andernfalls wird sie blinder Dogmatismus, der nicht weiß, was er tut und mittels welcher Erkenntnisgrundlagen er erkennt. Diese notwendige Erkenntniserkenntnis schneidet der Marxismus ab, indem er nicht - transzendental - nach der Möglichkeit des Erkennens überhaupt fragt, sondern diese Frage überspringend (aber diese Möglichkeit anwendend), nur nach der Wirklichkeit des unter dem Aspekt ihrer revolutionären Veränderung "erkannten" Objektiven (das immer Theorie einer bestimmten Zwecksetzung ist).

Fichte bestimmt die reine Vernunft, Marx die ökonomisch be=stimmte Vernunft, wie sie als "Naturgesetz und Naturkraft" wirksam ist. Dazu geht er von einer Gesellschaft bewußtlos Beteiligter aus und zielt auf eine Gesellschaft ab, die auf dem Selbstbewußtsein der autonom Beteiligten aufbaut. Fichte dagegen geht vom Selbstbewußtsein als dem Wesen des Ich aus, bestimmt und analysiert es)[30].

Fichtes Philosophie abstrahiert nicht von der wirklich be=stehenden Macht der realen Verhältnisse (als einer Funktion der Bewußtlosigkeit) und behauptet nicht, jeder Mensch könne in völliger Freiheit alles das verwirklichen, was er in voll=kommener Vernunft einsehe, denn seiner Empirie und der damit verbundenen Beschränktheit nach ist kein Ich in all seinem Denken, Wollen und Handeln durchgehend dazu fähig, aber sei=nem Wesen und seinem Vermögen nach hat das Ich diese Fähig=keit und soll sie verwirklichen.

\+ + +

IV) Die transzendentale Idee der Sittlichkeit und ihre Konse=quenz als Fundament eines undogmatischen Marxismus

In der Bestimmung der Entfremdung muß also in zweierlei Hin=sicht unterschieden werden: einmal die wirkliche Entfremdung auch im Sinne des Marxismus (und der Psychologie usw.), gleich=sam die relative Entfremdung des endlichen Menschen, das an=deremal aber die nur transzendental zu begreifende Endlich=keit überhaupt des Menschen als seine eigentliche Grundent=fremdung und als Urgrund aller möglichen Arten von realer Ent=fremdung, d.i. diejenige, die Marx metaphysisch nennt.

Marx begreift jedoch die relative Entfremdung des ökonomisch bestimmten Menschen als die eigentliche Grundentfremdung und glaubt, mit ihrer Aufhebung sei Entfremdung überhaupt besei=tigt, während die transzendentale Auffassung wesentlich tie=fer dringt (und deshalb notwendig abstrakter wird). Sie gibt durch die Einsicht in das Wesen des "unendlichen Ichs" zu=gleich Einsicht in das Wesen des endlichen (und darin seiner

Unendlichkeit entfremdeten) Ich, ineins damit Einsicht in die Pflicht des Menschen als Mensch (als freies Vernunftwe=sen) und als Gesellschaftswesen und damit in die Prinzipien einer vernunftbestimmten Gesellschaft "bewußtvoll Beteilig=ter", die Marx mit dem Kommunismus beginnen läßt.

Der Marxismus dagegen gibt Einblick in die historisch ent=standene, sich ökonomisch-sozial manifestierende und heute wirklich herrschende Entfremdung, welche aufzuheben ebenfalls sittliche Pflicht ist. Marx will die Menschheit gleichsam aus allen Übeln der Wirklichkeit führen, während die Transzenden=talphilosophie darüberhinaus den Menschen aus dem Übel der Wirklichkeit selbst, nämlich aus der Verabsolutierung seiner Endlichkeit, führen will in das Reich des reinen Geistes.

Beide, so verstanden,ergänzen sich.

Habermas spricht diesen Sachverhalt mit folgenden Sätzen sehr treffend aus: "Menschen werden wie Dinge behandelt. Ar=beit wird zur Herrschaft...Dieser Herrschaft ist, wie aller Gewalt...eigentümlich, daß sie eine Unwahrheit ist, wenn auch eine existente. Menschen gehen nicht ohne Rest in Verding=lichung auf. Und genau an diesem Moment der Herrschaft, das sie hindert, selbstgewiß ganz Herrschaft ihrer selbst zu sein, entzündet sich Dialektik...

Wenn Dinge kategorial, Menschen aber in ihrem Verhältnis zu den Dingen wie auch untereinander nur dialogisch angemessen gefaßt werden können, darf Dialektik begriffen werden; nicht zwar selbst als Dialog, sondern als Folge seiner Unterdrük=kung. Sie ist objektiv und subjektiv zugleich.")[31]

Genau dieser Rest, der nicht zu verdinglichen ist, weil er reines Ich, Vernunft ist (und bleibt), ist der Archimedische Punkt, um den es sowohl im Marxismus wie auch in der trans=zendentalen Auffassung geht und der gleichsam die Achse zwischen Marxismus: Analyse der ökonomisch verursachten und erscheinenden Entfremdung, und transzendentaler Auffassung: Analyse und Bestimmung der Urentfremdung, bildet: Dieser Rest ist das w a h r e und n u r t r a n s z e n d e n t a l zu erkennende und zu bestimmende Wesen des Menschen, von dem j e d e Theorie der Entfremdung, insofern sie gültig sein will, ausgehen muß. An ihm entzündet sich die Dialektik zwi=

schen der Tätigkeit des Ich und seinen (immer endlichen) Taten, die auf das Ich als Teil seiner Wirklichkeit (und weil es nicht alle Folgen seines Handelns abschätzen kann) zurück= drängen; um dieses Zurückdrängen nicht zu einer Fremdbestim= mung seiner selbst werden zu lassen, muß das Ich es durch ein erneutes, bewußteres, wissenderes Handeln und eine ent= sprechende neue Tat aufheben, und diese wieder, solange, bis reine Tätigkeit des Ich (Vernunft) und die Tat (die durch das Handeln des Ich, auch ökonomisch, hergestellte Wirklich= keit) übereinstimmen und diese Dialektik sich selbst aufge= hoben hat in der Einheit von Soll und Sein.

Von dieser transzendental bestimmten Dialektik geht auch Marx, wie gezeigt, deutlich sichtbar aus, aber er reflektiert vor allem auf ihre wirkliche, empirisch faßbare, sozial-öko= nomische und historisch gewachsene Form und schafft damit die Möglichkeit, die reale Entfremdung konkret empirisch-ursäch= lich in ihrer ökonomisch verursachten Erscheinung zu erfas= sen, zu bestimmen, erkennend zu analysieren und ein Gegen= modell (als einer Synthese von Idealismus und methodischem Materialismus, Marx nennt es die Synthese von Humanismus und Naturalismus) zu entwerfen. Vereinfachend kann man also sa= gen: Fichte erkannte und bestimmte das Prinzip dieses Pro= zesses philosophisch-transzendental, während Marx es an der bestehenden sozial-ökonomischen Wirklichkeit anwandte.

S.Landshut drückt diese Gleichheit des Grundprinzips bei Marx und Fichte so aus: "Das, was der Mensch jeweils ist, ist immer das Resultat seiner eigenen Tätigkeit, 'Produzieren' (d.h. herausführen) setzt aber ein Wesen voraus, das sich selbst Zwecke setzt, welches das, was es schaffen will, be= vor es beginnt, in sich selbst fertig haben muß...Aus seinem Kopfe 'führt' er es 'heraus', produziert er. Das, was er in sich hegt und in sich entworfen hat, ein Element seines eige= nen Wesens 'entäußert' er. Damit nimmt dieses eine selbst= ständige, vom produzierenden Menschen unabhängige Gestalt an. Dieser Ur-Tatbestand des menschlichen Lebens wird aber be= drohlich für den Menschen, sobald ein zweites hinzutritt: die Teilung der Arbeit. Damit beginnt die Abhängigkeit der Indi= viduen voneinander,...das gemeinsame Werk entfaltet so eine

Macht jenseits der Macht der Menschen.")[32] Und so kommt es, daß "die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden gegen= überstehenden wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie be= herrscht.")[33]

Nach Marx besteht die Aufgabe der theoretischen Erkenntnis, die unmittelbar Kritik an der herrschenden Wirklichkeit sein soll, darin, in der Welt der praktischen Tätigkeit, d.i. der sinnlich-empirischen Tätigkeit, diejenigen Momente zu erken= nen und zu bestimmen, die die Selbstentfremdung des Menschen real verursachen (und die, dem absoluten Materialismus ent= sprechend, zugleich in sich die Bedingungen ihrer Aufhebung bergen sollen). Als entscheidende Ursache der Entfremdung sah Marx die Unterscheidung von Besitzenden und Besitzlosen und damit von Machtlosen und Machtvollen an, ein Unterschied, der durch die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen gesetzt war. Von dieser empirischen Ursache aller Entfremdung ging Marx aus und kam zu seiner philosophisch bedingten ökono= misch-sozialen Kritik und Analyse der wirklichen sinnlich- praktischen Wirtschaftsverhältnisse.

Unzweifelhaft ist die Bedingung für das Marxsche Werk in seinem philosophischen Streben zu suchen; dieses läßt sich exakt mit Fichte, und voll auf Marx zutreffend, folgender= maßen formulieren: "Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfalti= ges der Erfahrung auf die Einheit des einen gemeinschaftli= chen Prinzips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet." Der bloße Empiriker, so Fichte hier weiter, würde, falls er an eine Beschreibung seines Zeitalters ginge, manche auffallende Phänomene und zufällige Beobachtungen auffassen und darlegen, ohne ihnen einen anderen Zusammenhang als den des zeitlichen Beisammenseins zuteilen zu können. Er wäre nur ein "Chroni= kenmacher des Zeitalters". Der Philosoph dagegen, "der sich die Aufgabe einer solchen Beschreibung setzte, würde unab= hängig von aller Erfahrung einen Begriff des Zeitalters, der als Begriff in gar keiner Erfahrung vorkommen kann, aufsu= chen, und die Weisen, wie dieser Begriff in der Erfahrung eintritt, als die notwendigen Phänomene dieses Zeitalters

darlegen; und er würde in dieser Darlegung die Phänomene begreiflich erschöpft, und sie in der Nothwendigkeit ihres Zusammenhangs untereinander vermittelst ihres gemeinsamen Grundbegriffs abgeleitet haben...dieser erst hätte einen Historiographen desselben möglich gemacht.")[34]

Marx ist dieser Bestimmung nach ohne Zweifel primär ein Philosoph (der die von ihm verfaßte Historiographie dadurch erst möglich macht). Er begreift sein Zeitalter unter den in garkeiner Erfahrung vorkommenden Begriffen "historische Gesetzmäßigkeit", "dialektischer Materialismus" und vor allem unter dem apriorischen Begriff "Wesen des Menschen", wendet ihn (in der Synthese mit den beiden anderen Begriffen) auf die ihm erscheinende Wirklichkeit an, sieht einen historisch-gesetzmäßigen Prozeß der Verwirklichung des Menschenwesens und eine damit verbundene Dialektik von Tätigkeit und Tat, aus der sich sowohl die Entfremdung des Menschen von seinem (apriorisch gesetzten) Wesen als auch die Aufhebung derselben ergibt. Marx bestimmt die Weisen, wie dieser Begriff der Entfremdung (und mit ihm der des "Wesens") real in der Erfahrung eintritt als die notwendigen Phänomene des Zeitalters des Kapitalismus, leitet sie in ihrem notwendigen Zusammenhang untereinander vermittelst ihres gemeinsamen Grundbegriffs ab und kommt auf diesem Wege zu einer Historiographie des kapitalistischen Zeitalters.

Die das Marxsche Werk in seiner Gesamtheit tragende Idee ist die als Wirklichkeit gesetzte sittliche Idee, die sich nach bestimmten historischen Gesetzmäßigkeiten realisieren soll, also die geschichtlich notwendige Verwirklichung der wahren Bestimmung des Menschen. Nur aus ihrem Inhalt, der ausschließlich transzendental bestimmt und begründet werden kann (wenn er einsichtig sein soll), "ist die Bedeutung alles anderen allein zu verstehen und zu bestimmen,...ist die Bemühung seines ganzen...Lebens nur noch darauf konzentriert, die Kräfte der geschehenden Wirklichkeit namhaft zu machen, die den Widerspruch von Idee und Wirklichkeit zur Auflösung bringen.")[35]

Und da Marx die Entfremdung ökonomisch bedingt sieht (obwohl er sie natürlich nur **apriorisch** aus dem Wesen des Menschen

herleiten kann), bedeutet für ihn die Erkenntnis der Gesetze der Ökonomie zugleich die Erkenntnis der Bedingungen der Selbstverwirklichung. Er setzt den Prozeß der menschlichen Selbstverwirklichung objektiv-materialistisch-dialektisch an und macht dadurch den wirklichen, materiellen Prozeß der menschlichen Geschichte in seinem Geschehen selbst als das objektive Herausbilden der menschlichen Freiheit zum eigentlichen Kern der materialistischen Geschichtsauffassung. Sie ist daher "die Entwicklung der 'wahren', 'vernünftigen' Wirklichkeit als Werk der geschehenden Geschichte selbst, die ihre Vernunft im Keime immer schon enthält, wenn sie bisher auch nicht wirklich geworden ist.")[36]

Dialektik wird dadurch die objektive Art und Weise selbst, "in der der wirkliche Vollzug der Geschichte geschieht, der nur aus einem Grunde dialektisch ist: weil er der Vollzug der Bewegung der 'Idee' ist: der Vollzug der 'Verwirklichung der Philosophie'".)[37]

Der gesamte R e a l i s m u s des Erkennens von Marx beruht somit auf dem i d e a l e n G l a u b e n an die wirkliche Vereinigung von V e r n u n f t und W i r k l i c h k e i t , von Idealität und Realität; diesen Glauben begründet Fichte transzendental, während Marx ihn als gleichsam absoluten Maßstab an die ökonomisch-soziale Wirklichkeit anlegt und das wirkliche Verhältnis dieser Wirklichkeit zum Wesen des Menschen, zur Vernunft, aufzeigt.

Nach Marx soll der Mensch nicht ein Produkt der Verhältnisse, sondern die Verhältnisse ein Produkt des Menschen sein. Sein Verhalten soll durch nichts anderes bestimmt sein als durch sein Wesen als Mensch; dann aber wird das Verhalten des Menschen zum Mitmenschen zum Verhalten des Theoretikers: er verhält sich als solcher zu der Sache um der Sache willen, d.h. zum Mitmenschen als Vernunftwesen um der Vernunft willen, d.i. qualitativ. "Indem sich aber der theoretische Geist gegen die bestehende Wirklichkeit wendet und Wille wird, hört die Philosophie auf Philosophie zu sein, 'ihre Verwirklichung bedeutet zugleich ihren Verlust'...Was aber meint Marx mit der Verwirklichung der Philosophie? Nichts anderes als die 'Vernunft' selbst zur 'erscheinenden Wirklichkeit' zu machen, die 'Idee'

aus der Sphäre des reinen Denkens in die Praxis zu überführen, den Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit nicht bloß in der philosophischen Erkenntnis, sondern in der sinnlichen Praxis aufzuheben. Damit aber wird die Erkenntnis zur Kritik, die sich gegen die bestehende Wirklichkeit wendet, 'die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt': Die 'Idee' bleibt Richter über die 'Wahrheit' der Wirklichkeit, im Grunde keine andere Idee als die der absoluten Sittlichkeit Hegels")[38], die, wie gezeigt, nur insofern gültig sein kann, als sie auf die transzendental bestimmte Sittlichkeit zurückgeht (und damit ihre Hegelsche Objektivierung verliert).

Deshalb gilt es, die Idee transzendental zu erfassen, zu bestimmen und zu begründen, an der als methodisch materialistisch ("als ob") gesetzten Wirklichkeit anzuwenden, um diese zu kritisieren, zu analysieren und - theoretisch und praktisch - zu überwinden im Entwurf (und dem entsprechenden Handeln danach) einer vernünftigen Wirklichkeit, der, indem er von den bestehenden Bedingungen ausgeht und ihrem Verhältnis zur Vernunft, auf die Verwirklichung der Idee des "Wesens des Menschen", der Vernunft, abzielt.

Die negative Beurteilung der transzendentalen Auffassung, wie sie bei den meisten Marxisten üblich ist, bedeutet im Endeffekt nichts anderes als die (in Wahrheit gegen den Marxschen Geist gerichtete) Dogmatisierung (und Verabsolutierung) des Marxismus, indem dieser dadurch von seinem eigentlichen Fundament und von seinem geistigen Grund abgeschnitten wird. Die Transzendentalphilosophie begründet, entwickelt und stellt dar die Idee, nach der die Wirklichkeit beurteilt und verändert werden soll. Die Idee aber soll den Willen umfassen und dieser das Handeln bestimmen, nur darum geht es letztlich bei Fichte und bei Marx, nur geht jeder von beiden von einer anderen Grundfrage aus. Fichte geht von der transzendentalen Grundfrage: Wie kann ich wissen, was ich als Vernünftiger tun soll? aus und gelangt zu dem Ergebnis : "Ich bin Glied zweier Ordnungen; einer rein geistigen, in der ich durch den bloßen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine Tat wirke... Der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefaßt wird; die/Vernunft ist durch sich selbst tätig, heißt: der reine Wille, bloß als solcher, wirkt und herrscht.")[39] Deshalb geht nur "durch die gründliche Verbesserung meines Willens...ein neues Licht über mein Dasein, und meine Bestimmung mir auf; ohne sie ist, soviel ich auch nachdenken, und mit so vorzüglichen Geistesgaben ich auch ausgestattet sein mag, eitel Finsternis in mir, und um mich. Nur die Verbesserung des Herzens führt zur wahren Weisheit. Nur so ströme denn/unaufhaltsam mein ganzes Leben auf diesen einen Zweck hin!")[40] Marx dagegen beschäftigt sich nicht mehr mit diesen unbedingt notwendigen, aber schon geleisteten "Vorarbeiten", sondern geht aus von ihnen und fragt nun danach, wie denn der Wille der Menschen gründlich verbessert werden könne, angesichts der Macht der bestehenden Verhältnisse, die eine Verbesserung des Willens und des Herzens so unendlich schwer macht, und Marx antwortet mit seinem Entwurf einer objektiv-materialistisch-dialektischen "Revolutionsmechanik", die als eine menschliche Gegenmacht die Macht der unmenschlichen Verhältnisse brechen soll und dazu das Handeln der Menschen ebenso ergreifen soll, wie die bislang herrschenden Verhältnisse.

Sowohl nach Marx wie nach Fichte ist "der Zweck des Erdenlebens der Menschheit(...)der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte.")[41] Nach beiden kann man "das Erdenleben des Menschengeschlechts in zwei Hauptepochen und Zeitalter einteilen: die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben; und die andere, da sie diese vernunftmäßige Einrichtung zu Stande bringt.")[42]

Während aber Marx die Verwirklichung der Freiheit als objektiven, in sich bestimmten und tätigen Prozeß setzt, und damit fälschlich die Tat seiner geistigen Tätigkeit zum tätigen Grund seines Reflektierens und Setzens macht, wodurch es ihm nicht gelingt, die Dialektik und die Freiheit zu begründen (und sie dadurch willkürlich und ideologisch begründ-und bestimmbar macht), setzt Fichte die geistige, die primäre Tätig-

keit (durch die auch Marx sein System erzeugt) als den eigentlichen Grund alles Erzeugten, Gedachten, Objektiven und aller Theorie und Praxis. Sie stellt damit die notwendige und unaufgebbare transzendentale Begründung und gleichsam Korrekturinstanz des Marxismus dar, ohne ihn im mindesten der Kraft und des Inhalts des Wesentlichen seiner Wirklichkeitskritik-und analyse zu berauben, mit der Folge, daß er seinen Dogmatismus und seinen Absolutheitsanspruch aufgeben muß in der konsequenten Erkenntnis, daß der Grund aller Dialektik nicht in einem Sein außer dem Ich liegt, sondern nur in einer transzendental erfaßbaren Einheit: dem absoluten Ich. Aus ihm, als der Einheit von Theorie und Praxis, folgt: "Das Ich soll allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst, und demnach völlig unabhängig von irgendeinem möglichen Nicht-Ich sein. Mithin ist das absolute Ich und das intelligente,(...)nicht Eins und ebendasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt, welches der absoluten Identität des Ich widerspricht. Dieser Widerspruch muß gehoben werden.")[43]

Das intelligente Ich ist das wirkliche, endliche Ich, das auf Objekte geht, also objektive Tätigkeit. Das Ich ist aber, wie gezeigt, nicht nur durch seine Endlichkeit und Wirklichkeit definiert, sondern durch sein reines Vermögen: durch die Fakten ist der unendlichen Tätigkeit des Ich Widerstand entgegengesetzt, der durch das Ich erfaßt, strukturiert und bestimmt wird, und der jeweils wieder überschritten werden soll, weil das Ich als unendliche Tätigkeit nicht im Objektiven und Endlichen stehenbleiben kann (weil Marx diesen Prozeß als Auseinandersetzung zwischen "Naturmacht" und "Naturstoff" sieht, vernatürlicht er das Ich, setzt diesen Prozeß als einen Naturprozeß, verabsolutiert so die Natur und macht aus ihr ein absolutes Ich).

Insofern das Ich daher auf Objekte bezogen ist, ist es endlich, insofern es aber als Ich nicht im gegebenen Objektiven stehen bleiben kann (und es also bearbeitet), hat es die Tendenz nach Unendlichkeit in sich (Aufhebung aller Verdinglichung, Entfremdung, Endlichkeit), ist unendlich, d.h. als bloß endliches Ich wäre es überhaupt kein Ich, weil es das

nur in Hinblick auf seine Unendlichkeit ist, weil es die Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit ist, deren Endlichkeit durch die lebendige Dialektik von Tätigkeit und Tat sich solange verringert, bis sie "abgearbeitet" ist und diese Dialektik (die natürlich auch im und als Stoffwechsel erscheint) an ihr Ende gekommen ist in einem "Reich" jenseits aller Notwendigkeit und damit aller **fremdbestimmten Realität.**

Die transzendental erfaßte Grundlage aller Dialektik, auch der Marxschen (und Hegelschen) ist also: "Es wird die Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welche sie fordert.")[44] Das Ich bearbeitet das Nicht-Ich (um dessen Widerstand zu überwinden), gefordert durch die Vernunft. Die objektive und die subjektive Tätigkeit sollen eine und dieselbe werden, die Wirklichkeit (von Ich und Welt) soll eine absolut durch das Ich bestimmte und hergestellte werden (insofern sie dem Ich Widerstand entgegensetzt).

Das Vereinigungsband beider Tätigkeiten ist das praktische Ich, demzufolge in mir der notwendige Gedanke entsteht, "mich durch meine Freiheit nur nach dem Gedanken der Selbständigkeit zu bestimmen, welcher Gedanke...der meiner Urbestimmung ist...")[45]; diese Notwendigkeit ist keine in der Wirklichkeit, sondern nur eine im Denken, im bloßen Begriffe (nach der zwar, formal, auch das bewußtlose Ich handelt, die sich aber inhaltlich nur der Reflexion erschließt und daher nur im Erkennen Grundlage des richtigen Handelns werden kann). Die Tendenz zur absoluten Selbsttätigkeit äußert sich "notwendig als Trieb auf das ganze Ich")[46], als ein Trieb, überhaupt zu handeln (die Richtigkeit des Handelns kann nur die Erkenntnis bestimmen). Diese Notwendigkeit ist also nicht aus einem wirklichen Grunde (nur dem bewußtlosen, auf die Wirklichkeit eingeschränkten und daher "materialistisch bestimmten" Ich erscheint es so), sondern aus dem idealen Grunde meiner Urbestimmung. Sie ist der Ausdruck des unendlichen Strebens des Ich, welches uns "das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit" gibt und äußert sich in uns als "ein absolut kategorisches Sollen.")[47]

Nur durch das Sollen, indem wir unsere Freiheit nach dem Ge=

danken der Selbständigkeit bestimmen, kommen wir überhaupt zu einer bestimmten Realität, d.h. dieser notwendige Begriff ist die notwendige Weise und Bedingung eines freien Denkens (und Wollens).

Das "absolute Sollen" als eine Notwendigkeit im freien Denken, nicht im Sein, ist somit eine "Selbstgesetzgebung" der freien Intelligenz, daher "wird das Gesetz überhaupt ihr nur dadurch zum Gesetze, daß sie darauf reflektiert, und mit Freiheit sich ihm unterwirft, d.h. selbsttätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles ihres Wollens macht")[48]. Welches Handeln also dieses Gesetz in jedem besonderen Falle erfordert, muß das Ich als freie Intelligenz durch ihre b e = w u ß t e Urteilskraft selber finden und die Realisierung des so gefundenen Zweckbegriffes selbst durch einen b e = w u ß t e n Willensakt initiieren. Als Inhalt des Gesetzes, **welches erkannt wurde** nur durch eine absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, wird nichts gefordert "als absolute Selbständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgendetwas außer dem Ich")[49].

Die ganze moralische Existenz ist damit nichts anderes als eine ununterbrochene Gesetzgebung des Vernunftwesens an sich selbst nach dem vorher genannten Prinzip der Sittlichkeit, "und wo diese Gesetzgebung aufhört, geht die Unmoralität an")[50]. Die Grundlage dieser "moralischen Existenz" ist die sittlich reflektierende Urteilskraft. In jedem Akt der Bestimmung sucht sie ihre Bestimmtheit, schwebt in der Reflexion darauf die freie Einbildungskraft zwischen Entgegengesetzten,und empfindet das Ich, solange das Geforderte noch nicht gefunden ist, das Gefühl des Zweifels durch die Unbefriedigtheit des Reflexionstriebes, als subjektive Bestimmtheit. Doch nur in einem Falle kann die Urteilskraft das Geforderte finden, nämlich dann, wenn das Geforderte aus der Reflexion des Ich auf sich selbst als seinem Wesen entstammt und folglich ein Ausdruck der "wahren Bestimmung" des Ich ist. Nur dadurch kann das Ich in wahre Harmonie mit sich selbst als wirkliches und wesenhaftes Ich kommen, und so jenseits aller Entfremdung stehen. Findet die Reflexion des Ich auf sich selbst das Geforderte nicht, weil dieses als Fremdes

außerhalb der Ichheit ist und bleibt, so wird der Reflexionstrieb nicht befriedigt, die Einbildungskraft bleibt in der Schwebe zwischen Entgegengesetzten, und das Gefühl des Zweifels, der Verdinglichung und der Entfremdung wird zur einzigen subjektiven Bestimmtheit (und - psychologisch gesehen - Befindlichkeit).

Beziehen wir dies auf das von Marx konzipierte "Reich der Freiheit" als das Reich der "menschlichen Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt")[51] und auf den Kommunismus als die Negation der bisherigen, das Wesen des Menschen negierenden Wirklichkeit, welche Negation sich auf eine Gemeinschaft "freier Menschen..., die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben")[52], hinbewegt, so haben wir es mit einer s i t t l i c h e n Gemeinschaft zu tun, die "alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft,...eben die wirkliche Basis zur Unmöglichmachung alles von den Individuen unabhängig Bestehenden")[53].

Nach all dem in dieser Abhandlung Ausgeführten können wir nun leicht erkennen, daß es sich bei Marxens Reich der Freiheit nur um das Reich der " m o r a l i s c h e n E x i s = t e n z " handeln kann, wenn die Begriffe Freiheit, Selbstzweck, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Naturwüchsigkeit, Unabhängigkeit einen e i n d e u t i g e n Sinn und eine e i n s i c h t i g e Bedeutung haben sollen.

Diesen eindeutigen Sinn, diese einsichtige Bedeutung erhalten sie jedoch n u r in der transzendentalen Reflexion und Begründung, weil es sich hier nicht um empirische Begriffe handelt, die der Wirklichkeit entstammen, sondern um apriorische Begriffe der Vernunft. Nur im vollen Wissen und Bewußtsein dieses notwendigen Zusammenhangs von Vernunft und Wirklichkeit, kann das Reich der Freiheit als konsequenter Ausdruck der Vernunft entstehen, ohne Leninismus, Stalinismus oder auch "nur" realer Sozialismus der Gegenwart zu werden.

Unerläßliche Voraussetzung hierfür ist aber, daß der Mensch dieses Reich der Freiheit in freier Reflexion in sich selber finde, und aus sich und durch sich selber, durch eigenes selbstbestimmtes, bewußtes Handeln dorthin gelange: Durch Erkenntnis seiner selbst u n d der bestehenden (auch ökonomisch-sozialen) Wirklichkeit.

+ + + E N D E + + +

- A N M E R K U N G E N -

A) E I N L E I T U N G

)[1] Hegel: Enzyklopädie, §81

)[2] W.Hartkopf:"Dialektisches und undialektisches Denken", in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd.27, Heft 4, S.501/02

)[3] ebd.,S.502

)[4] Windelband-Heimsoeth: "Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", S.509/10, 16.Auflage,Tübingen 1976

)[5] "Diese metaphysische Logik ist natürlich nicht die formale, sondern ihrer Bestimmung nach recht eigent=lich Kants transzendentale Logik. Der Unterschied ist nur der, daß die 'Erscheinung' für Kant eine mensch=liche Vorstellungsweise, für Hegel eine objektive Ent=äusserung des absoluten Geistes ist." (ebd., S.526, Anmerkung Nr.140)

)[6] Auf eben diesen Unterschied weist auch H.Radermacher hin: "Während nämlich Hegel die Konsequenz zog, die Einheit von Absoluten und Ich sei derart, daß eine solche Einheit selbst zur Zweiheit dirimiert, nimmt Fichte lediglich eine Einheit in der Zweiheit von Ich und Absoluten an. Das Licht des Absoluten ist in der Einsicht des Ich Fichte zufolge anders denn als Licht selbst, Hegel zufolge hat sich das Licht des Absoluten als solches immer schon in das Licht des Selbstbewußt=seins begeben, ist daher selbst Selbstbewußtsein, wel=ches keinen Unterschied in sich duldet." (in: "Handbuch der philosophischen Grundbegriffe",Bd.I, S.302, München 1973)

)[7] In der Vorrede zur ersten Ausgabe der "Logik I" schreibt Hegel: "...es kann nur die Natur des Inhalts sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmungen selbst erst setzt und erzeugt." ("Logik I", Vorrede, S.17, Frankfurt/Main 1969)

Demgegenüber führt Fichte aus: "Aber warum wollten wir hier auch von Erzeugung reden? Das wirkliche Bewußtseyn ist; es ist ganz und durchaus fertig, so wie nur wir selbst fertig sind und Selbstbewußtseyn haben, mit wel=chem, als mit ihrem letzten Gliede, die Wissenschaftsleh=re schließt. Unsere bestehende Welt ist fertig",(nicht im Sinne von vollendet, sondern von bisherigem Resultat) "unstreitig nach Aller Urtheil, so wie nur Wir sind. Unser wirkliches Leben kann nichts weiter thun, als die=ser Welt, Stück für Stück, so wie der unerklärliche Zu=fall es fügt, inne werden; dieselbe durchlaufen, analy=sieren und beurtheilen. Eine Erzeugung im wirklichen Leben zu behaupten, hat durchaus keinen Sinn. Das Leben

ist kein Erzeugen, sondern ein Finden. Eben dem vermeinten Erzeugen anderer Philosophien widerspricht die unsrige, und weist es ab." ("Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum", 5.Lehrstunde, S.398, SW II, Berlin 1971)
Deshalb ist es unsere Aufgabe, so kann man hier anschließen, "den eigentlichen Grund, warum das, was nach uns an sich schlechthin Eins ist, und in dem wahrhaften Leben und Denken Eins bleibt, in der Erscheinung, deren faktische Unaustilgbarkeit wir doch gleichfalls zugestehen, in ein Mannigfaltiges und Veränderliches sich verwandle; den eigentlichen Grund dieser Verwandlung, sage ich, wenigstens genau anzugeben und deutlich zu vermelden." ("Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre", 3.Vorlesung, S.446, SW V)

\+ + +

B) FICHTES BEGRÜNDUNG DER DIALEKTIK

I) Die philosophische Position Fichtes im Umriß

)1 Kant: "Kritik der reinen Vernunft", Hamburg 1956, S.55

)2 ebd.

)3 ebd.

)4 ebd.: transzendentale Analytik,2.B.2.H.2.
Das Wort "transzendental" bedeutet also nicht "eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen." (Kant: "Prolegomena", Hamburg 1969, S.47)

)5 Fichte: Brief vom 31.5.1801 an Schelling, AA III,5,S.46

)6 Fichte: Brief an Appia vom 23.6.1804 , AA III,5, S.246

)7 ebd., S.247

)8 Fichte: WL 1804, SW X, 1.Vortrag

)9 ebd.

)10 ebd.

)11 ebd.

)12 ebd.

)13 ebd., 19.V.

)14 ebd., 3.V.

)15 ebd., 1.V.

)16 ebd., 2.V.

)17 ebd.

)18 Fichte: "Neue Bearbeitung der W.L. vom Oktober 1800, AA II,5, S.338

)19 Fichte: "Erste Wissenschaftslehre von 1804, hrsg.von H.Gliwitzky, Stuttgart 1969, S.127

)20 ebd.

)21 R.Lauth: "Die grundlegende transzendentale Position Fichtes", in: "Der transzendentale Gedanke", Hamburg 1981, S.22

)22 Fichte: "Das System der Sittenlehre (1798)", Hamburg 1969, S.46

)23 Fichte: "Darstellung der Wissenschaftslehre.Aus dem Jahre 1801/02, §15

)24 Fichte: Brief an Reinhold vom 8.I.1800

)25 Eine etwas "volkstümlichere" Bestimmung der "Intellektuellen Anschauung" findet sich in den "Kant-Studien": "In der 'intellektuellen Anschauung' weiß ich mein Handeln, bin mir dessen bewußt, z.B. daß mein Sprechen oder Gehen meine eigene, durch mich realisierte Handlung ist, d.h. eine 'Tathandlung'. Dies macht es mir überhaupt möglich, von Objekten meiner Handlung zu sprechen, d.h. etwas von meiner Handlung als ein Nicht-Ich zu unterscheiden und mich darauf handelnd oder sprechend darauf zu beziehen. Natürlich ist diese 'Tathandlung' dann keine bewußte Handlung neben meinen anderen Handlungen - macht sie diese doch erst bzw. nur möglich. Deshalb fällt auch die durch sie hergestellte, unmittelbar bewußte Identität meiner selbst nicht mit der des reflexiv vollzogenen Ichbewußtseins zusammen;" sondern ist deren Voraussetzung.
(W.Lütterfeld:"Privatheit und intersubjektive Geltung: eine Aporie idealistischer Theoriepraxis (Fichte)", in: "Kant-Studien", Heft 2, 1983, 74.Jahrgang

)26 Fichte: "Das System der Sittenlehre (1798)", S.83

)27 Das Ich kann sich seiner nur bewußt werden, wenn es seine Selbstanschauung denkt. Denken kann das Ich nur, indem es ewas denkt (sich selbst und ein Sein); dieses Etwas erscheint dem Denken durch das Wollen: nur im etwas Wollen kann das Ich etwas denken. Das Wollen bestimmt das Denken zur Tätigkeit des Bestimmens eines Etwas, es initiiert und veranlaßt das Denken zu seiner Tätigkeit des Bestimmens. Damit liegt im Wollen der eigentliche Grund der und zur Selbstbestimmung.
"Alles eigentlich Geistige im Ich liegt im Wollen, d.h. in unserer Freiheit - denn nur das Wollen als solches ist schlechthin frei! Wollen wird nur, kann nur durch uns selbst in uns hervorgebracht werden; unfreier Wille

wäre gar kein Wille...Im Akte des Wollens faßtdas Vernunftwesen sich in seiner Reinheit (wenn auch zugleich gebunden an jene 'sinnlichen' Bedingungen) als 'Übersinnliches', 'intelligibles'Ansich. Hier kommt die Ichheit wirklich zum Selbstbewußtein als bestimmte Tätigkeit."
(Heimsoeth: "Fichte", München 1923, S.134)

)28 Fichte: "System der Sittenlehre(1798), S.58

)29 Ernst Cassirer: "Das Erkenntnisproblem", Berlin 1923, Bd.III, S.131

)30 Fichte: WL 1804, SW X, 13.Vortrag

)31 ebd.

)32 ebd., 20.V.

)33 ebd., 13.V.

)34 W.Janke: "J.G.Fichte, Wissenschaftslehre 1804, Einleitung", S.8/9, Frankf./M.1966

)35 Fichte: WL 1804, SW X, 18.V.

)36 Fichte: WL 1812, SW X, S.381

\+ \+ \+

II) **Fichtes** Begründung der Dialektik

)1 Fichte: "Transzendentale Logik", SW IX, 9.Vortrag

)2 ebd.

)3 vergl.: ebd., S.183

)4 Fichte: "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", SW I, S.445

)5 Fichte: WL 1804, 1.Vortrag

)6 K.Hammacher: "Problemgeschichtliche und systematische Analyse von Fichtes Dialektik", in: "Der transzendentale Gedanke", S.388

)7 vergl.: SW I, S.1 - 27

)8 ebd., S.8

)9 Ein solcher absoluter Anfangsgrund begründet alles, "was überhaupt im Bewußtsein vorgefunden werden kann, d.h. alle Tatsachen des Bewußtseins. Freilich benennt 'empirisch' im Fichteschen Gedankengang nicht mehr bl[illegible]

...solches, was vermittel von Empfindungen vorgestellt ist, sondern alles, worauf man im Bewußtsein stößt. In diesem Sinne sind auch logische Gesetze Tatsachen. Die Rückführung des Tatsächlichen auf einen dieses ermöglichenden Grund müßte zu etwas führen, was nicht selbst wieder Tatsache ist: die Tathandlung. Die transzendentale Reduktion verfährt dabei abstrahierend-reflexiv. Die philosophische Methode abstrahiert von allem Tatsächlichen der Tatsachen und sieht zu, ob sie etwas zurückbehält, was nicht empirisch ist und was dennoch als Grundlage alles Bewußtseins notwendig gedacht werden muß." (W.Janke: "Fichte - Sein und Reflexion", Berlin 1970)
Vrgl. auch das Vorwort der Herausgeber zur Aenesidemus-Rezension: "Es ist das Prinzip der Tathandlung, das die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft darstellt und damit eine wissenschaftliche Philosophie ohne den dogmatischen Rest des Dinges an sich ermöglicht. Dieses Prinzip hat Fichte zum ersten Male in der Aenesidemus-Rezension, wenn auch nur behauptend, aufgestellt." (AA I, 2, S.39)

)10 Es handelt sich hier um das Fundament des "transzendentalen Idealismus". In der Wl 1801 schreibt Fichte dazu: "Wer da sagt: es giebt durchaus eine so beschaffene Sinnenwelt, wie ich sie sehe, höre, fasse, denke, der spricht eben seine Wahrnehmung aus und hat daran recht. Wenn er dagegen sagt: sie wirkt ein auf mich, als ein an sich Seyendes, bringt Sensationen, Vorstellungen u.s.w. in mir hervor, so spricht er nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken, - an welchem zuvörderst durchaus kein Menschenverstand ist, - dann aber sagt er etwas aus, das über die Möglichkeit des Wissens hinausliegt. Er kann nur sagen: wenn ich meine äusseren Sinne aufthue, so finde ich sie eben so bestimmt; Weiteres weiss er Nichts; aber jeder kann begreifen, dass ein weiteres Wissen das Wissen aufheben würde.(Dies sind die immanenten, strengen Beweise für den trancendentalen Idealismus.)"
(Fichte: WL 1801, §42, S.136, SW II)

)11 Fichte: "Grundlage...", I,120/21, Hamburg 1961

)12 Ich möchte hier auf einen von G.Prauss herausgestellten Aspekt aufmerksam machen: "Was ein Subjekt auf Anlaß von Anschauung ursprünglich und primär intendiert, ist ...nichts anderes als Wahrheit, was...Wahrheit über ein empirisches Objekt bedeutet. Indem es aus diesem Anlaß Kategorien a priori erzeugt und versinnlicht, ist es allein in Wahrheitsintension begriffen, allein auf das Erdeuten des empirischen Objekts aus."
(G.Prauss: "Kant und das Problem der Dinge an sich", Bonn 1974, S.111)

)13 Diesen entscheidenden Unterschied bestimmt G.Prauss, indem er schreibt: "Die Wendungen 'an sich' und 'an sich selbst' gehören eben nicht zum 'Ding', sondern alleine zu diesem 'betrachtet'...Indem sie sich auf 'betrachtet'

beziehen, bestimmen sie nämlich nichts anderes als eine besondere Art der 'Betrachtung', und das heißt ...eine besondere Art philosophischer Reflexion auf das Ding." (ebd., S.22)
Die Verkennung dieses Unterschiedes und damit der Bezug des "an sich" auf das Ding und nicht auf die Betrachtungsweise des Dings liegt darin, wie Prauss schreibt, daß die Abbildtheorie (vor Kant) "bereits von ihrem Grundcharakter her einen grundsätzlichen Fehler enthalten muß. Er wird immer wieder am Problem der Falschheit offenkundig, das sie eigentlich lösen müßte, aber prinzipiell nicht lösen kann und deshalb in der Regel einfach ignoriert. Das Problem hat sich zuletzt zu der Frage artikuliert, wie ein empirisches Urteil falsch und dennoch sinnvoll sein kann, einer Frage, die eine Abbildtheorie nicht zu beantworten vermag. Auf diese Frage aber stößt auch Kant, nur daß er sich ihr auch stellt, und dabei dann auch entdeckt, daß sie sich nur innerhalb einer prinzipiell anderen Theorie nur im Rahmen einer Deutungstheorie beantworten läßt." (ebd., S.106)

)14 Fichte: "Grundlage...", I,225

)15 R.Lauth: ebd., S.21

)16 Fichte: "Grundlage...", I,230

)17 Fichte: ebd., I,160

)18 ebd., I,233

)19 ebd.

)20 ebd., I,234

)21 Fichte: "System der Sittenlehre(1798)", §10

)22 Fichte: "Grundlage...", I,301

)23 ebd., I,98

)24 Hier liegt der logische Ursprung der Kategorie der Realität; sie ist die oberste Kategorie, der logisch keine vorhergeht - jedes Denken ist letztlich ein reales Denken, d.h. notwendig auf Objektives bezogen, Denken eines Etwas, welches Etwas vom Ich im Bewußtsein gesetzt, das damit - logisch - vorausgesetzt ist. Von einem Ding an sich zu sprechen, das nicht Ding eines Wissens, eines Bewußtseins, nicht Objekt eines Subjekts wäre, ist sinnlos.

)25 Fichte: "Grundlage...", I,104

)26 ebd., I,110

)27 Damit hat Fichte, wie J.Schüssler ausführt, "den Satz

der Identität, das Fundament aller Logik, transzendentalphilosophisch begründet und damit die Logik selbst fundiert. Denn erst jetzt ist der Satz der Identität, der im Anfang bloß faktisch gewiß war, in seiner Gewißheit aus dem Quell aller Gewißheit, dem ursprünglich identischen Ich, genetisch gerechtfertigt und so endgültig sicher gestellt...Denn da ihr tragendes Fundament, der Satz der Identität, in der Einheit und Identität des Bewußtseins gründet, beruht alle Logik ihrer Möglichkeit nach zuletzt in der Einheit und Identität des Bewußtseins selbst. Dies ist also die Voraussetzung aller Logik."
(J.Schüssler: "Logik und Ontologie. Fichtes transzendentale Begründung des Satzes der Identität", in: "Der transzendentale Gedanke", S.501)

)28 Von entscheidender Bedeutung (vor allem gegenüber Hegel) ist dabei, wie Popper ganz richtig bemerkt, daß "die alleinige 'Kraft', die die dialektische Entwicklung vorwärtstreibt...unser Entschluß, den Widerspruch zwischen Thesis und Antithesis nicht zu akzeptieren bzw. nicht zu dulden", ist. "Es ist keine mysteriöse Kraft im Inneren dieser beiden Ideen..., es ist lediglich unsere Entscheidung, unser Entschluß, keine Widersprüche zuzulassen, wodurch wir veranlaßt werden, uns nach einer neuen Ansicht umzuschauen, die uns die Vermeidung der Widersprüche ermöglichen kann."
(Karl R.Popper: "Was ist Dialektik?", in: "Logik der Sozialwissenschaften", Köln 1972, S.267)

)29 Fichte: "Grundlage...", I,114/115

)30 ebd.

)31 ebd., I,126

)32 ebd., I,125

)33 ebd., I,226
Wie wir noch sehen werden, macht Hegel diesen "ganzen Mechanismus" des menschlichen Geistes zum Mechanismus des göttlichen Geistes und kommt dadurch zu seiner absoluten Dialektik und zu seinem Panlogismus.

)34 Fichte: WL 1813, SW X, S.3

)35 Fichte: WL 1804, 2.Vortrag

)36 ebd., 3.V.

)37 ebd.

)38 ebd.. Hegel setzt dieses Prinzip zugleich als Prinzip des Absoluten selbst: "Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. ("Phänomenologie des Geistes", Hamburg 1952, Vorrede, S.39)

)39 ebd.

)40 ebd.

)41 ebd.

)42 ebd.

)43 ebd., 5.V.

)44 Fichte: WL 1804 - II, AA IV,2, S.285

)45 Fichte: WL 1804, SW X, 6.V.

)46 ebd.

)47 ebd., 15.V.

)48 An dieser Stelle ist es interessant auf die Ähnlichkeit der Argumentation Fichtes mit dem Gottesbeweis von Des= cartes in den "meditationes de prima philosophia" hin= zuweisen:
Damit ich mich als endliches Wesen (wie der Zweifel mich mir präsentiert) finden kann, muß die Idee von Gott in mir sein (ich kann nur in Bezug zu Gott selbst diese Idee in mir haben); damit diese in mir sein kann, muß Gott sein; damit Gott sein kann, darf der Anschein der erscheinenden Welt im Wesentlichen nicht trügen, denn sonst wäre Gott ein Betrüger, was nicht sein kann, da er als Betrüger gar nicht wäre (und somit ich auch nicht).

)49 "Das Einleuchten des Unbegreiflichen am vergehenden Begriff in seinem Vergehen nennt Fichte Intuition. Be= greifen ist Disjunktion, ausgehend von einem Gesonder= ten und übergehen zum anderen. Intuition ist das An= schauen des Unbegreiflichen. Was in der Vernichtung des Begriffes aufgeht, ist angeschaut oder intuiert. Aber es bleibt festzuhalten: Die Intuition stellt sich nur im Vergehen des Begriffes ein, und so ist die ständige Setzung des vergehenden Begriffs Bedingungsmoment der Intuition. Wäre der Begriff überhaupt und ein für alle= mal vernichtet, dann wäre nichts anzuschauen."
(W.Janke: Text und Kommentar zur WL 1804, S.109)

Dieses Verhältnis von Begriff und Intuition nennt Fichte "das Grundgesetz alles Wissens".

)50 Janke: ebd., S.111

)51 Fichte: WL 1804, 11.V.

)52 ebd.

)53 ebd., 10.V.

)54 ebd., 12.V.

)55 ebd., 13.V.

)56 ebd.

)57 Sehr deutlich wird in folgenden Ausführungen die Dia= lektik des Wissens sichtbar:
"Die Frage nach dem Absoluten drängt dazu zu bestimmen, wie denn dieses absolute Tätigsein, das Fichte nun ab= solutes Wissen nennt, selber im Verhältnis zum Absolu= ten steht. Der Begriff des Seins wird dabei in der an= gegebenen Weise rehabilitiert, so daß das absolute Wis= sen gleichsam auf ein Sein verweist, das zwar nur in ihm erscheinen, nur in ihm als Sein angesprochen werden kann, jedoch notwendigerweise so, daß es der Grund des absoluten Wissens ist. Darüber hinaus stellt Fichte fest, daß in dieser absoluten Tätigkeit des Wissens zwei Momente miteinander vermittelt sind: das reine Aufsichbestehen, genannt Sein, und das reine Werden, genannt Freiheit oder auch Denken. Das Moment des Den= kens ist das des Über-gehens des ständigen Aus-sich und Durch-sich Bestimmens, und dies ist zugleich das Moment der Freiheit, während das Moment des Seins immer dasjenige ist, worauf überhaupt eine Tätigkeit als Tä= tigkeit, ein Denken als Denken, ein Erkennen als Erken= nen, ein Wollen als Wollen, sichtbar wird. Das absolute Wissen ist also ein Gefüge von aufeinander bezogenen und eine Einheit bildenden Momenten...Es ist also nicht gegenständliches, auf Objekte bezogenes Wissen, sondern als absolutes Wissen die Bedingung der Möglichkeit für empirisches Wissen; gleichwohl muß es als ein In-sich-Übergehen, mithin als ein Wissen gedacht werden, weil sonst Gegenstände überhaupt nicht begriffen werden könn= ten."
(H.M.Baumgartner: "Die Bestimmung des Absoluten", in: "Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd.34, Heft 3, S.327/28)

)58 Fichte: WL 1804, 13.V.

)59 ebd., 15.V.

)60 ebd., 14.V.

)61 ebd., 15.V.

)62 ebd., 16.V.

)63 ebd., 15.V.

)64 Fichtes Bestimmung des Absoluten in der WL 1804 läßt sich wie folgt zusammenfassen:
"Das Urabsolute, Hyperabsolute ist das innere absolute Leben des Lichts in sich, aus sich, durch sich, ohne alle Spaltung, in reiner Einheit. Das absolute Wissen dagegen ist das äußere und mittelbare Leben des Lichts mit der Spaltung in Sein und Denken. Die Grunddisjunk= tion von Sein und Denken spiegelt die beiden Richtungen

der absoluten Tätigkeit wider. Das Urabsolute und das absolute Wissen sind an - und miteinander und können nicht getrennt werden: es gibt daher keinen vom absoluten Wissen unabhängigen Zugang zum Absoluten. Das Absolute ist zwar das Jenseits des absoluten Wissens, aber nur in der Vermittlung durch dieses kann es als Absolutes aufgefaßt, wenn auch nicht erkannt werden. Das absolute Wissen ist nichts anderes als dessen Erscheinung, die Weise, in der das Absolute da ist. In Wahrheit wird es daher nicht erkannt, sondern vollzogen. Das Hyperabsolute ist das innere Leben nur in bezug auf das Äußere der absoluten Erscheinung... Es ist kein Sich, kein Bewußtsein, kein Selbstbewußtsein, kein Bei-sich-selbst-sein. Diese Begriffe gewinnen Bedeutung erst auf der Ebene der Vermittlung, in der absoluten Erscheinung; jenseits dieser Vermittlung ist das Absolute nirgends und besitzt sich auch nirgends. Die wahre Einheit des Urabsoluten ist demnach das Prinzip der erscheinenden synthetischen Einheit des absoluten Wissens und seiner Disjunktion in Sein und Denken: der Ursprung und Grund des Wissens als absolute Erscheinung." Das heißt: Das Absolute in der Brechung des Geistes, der am Absoluten sich zugleich konstituiert und aufhebt.
(H.M.Baumgartner: ebd., S.390

)65 Fichte: WL 1804, 14.V.

)66 Janke: ebd., S.138

)67 Fichte: ebd., 19.V.

)68 ebd.

)69 ebd.

)70 ebd., 16.V.

)71 ebd.

)72 ebd.

)73 ebd.

)74 Ein massives Mißverständnis über das Wesen der Fichteschen Bestimmung des Soll findet sich bei B.Willms. Er schreibt, daß "Vernunft, die sein soll... nicht widersprüchlich sein dürfe. Vernunft bedeutet dann ständiges Wegarbeiten des Widerspruchs, der grundsätzlich unvernünftig und deshalb auch unmoralisch sein wird. Aber da unmoralisch-widervernünftig auch widernatürlich-unmenschlich(ist,kann)diese undialektische Auffassung des Vernünftigen(...)in einer sozialen Praxis nichts anderes bedeuten als Terror."
(B.Willms: "Die totale Freiheit", Köln/Opladen 1967, S.56)

In einem ähnlichen Sinne äußert sich auch F.Heine:

Die rigide Trennung von Erscheinungswelt und Gottheit, die Fichte "ansetzen mußte, um angesichts der schlechten Wirklichkeit die Wirksamkeit des Ideals erhalten zu können, vollendet in ihrem Kern den Terror, der im reinen Sollen angelegt war, indem das Sollen nun über seiner eigenen Absolutheit noch das Absolute selbst weiß, das in der alle Notwendigkeit übersteigenden Unausweichlichkeit seines Weltplanes nicht mehr zu befragen ist.")
(F.Heine: "Freiheit und Totalität - Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel", S.110/111, Bonn 1980)
Das Wesen des Soll ist, wie gezeigt wurde, daß es als "ideale Selbstkonstruktion des Seins" absolut kategorisch ist, insofern es die Äußerung des Absoluten selbst darstellt, daß es aber hypothetisch ist, insofern es - ein immer beschränktes - Ist bildet. Am Soll und durch es wird die Freiheit des Ich manifest, gerade weil es kein Muß ist, sondern eine Aufforderung, die nur an einen freien Willen gerichtet werden kann. Im Soll konstituiert sich das Ich als Vernunftwesen in der Realität. Dadurch, daß Willms und Heine die Kategorizität des Solls bezüglich der Vernunft mit der Naturnotwendigkeit bzw. mit der "Unausweichlichkeit seines Weltplanes" (des Absoluten, das Fichte nicht so bestimmt; vielmehr ist nach ihm so etwas wie ein "Weltplan" durch die menschliche Freiheit zu denken und zu verwirklichen) verwechseln und die Fichtesche Auffassung von Vernunft als eine undialektische mißverstehen, erzeugt sich ihnen die absurde Auffassung eines im Fichteschen Soll angelegten Terrors, was gerade das Gegenteil dieses Solls bildet, denn das Wesen des Terrors ist die äußerste Einschränkung der Freiheit durch Angst und Gewalt und - tendenziell - die Beendigung des Denkens und Selbstbestimmens.
Abgesehen davon, daß das Soll nicht wirken kann, schon gar nicht gewalttätig und manipulativ, kann es sich nur durch die freie Entscheidung des Individuums, ähnlich der Inspiration des Künstlers, der sich ihr freiwillig hingibt, entfalten; die Grundbedingung seiner Realisierung ist die Einsicht.

)75 Fichte: WL 1804, 22.V.

)76 ebd.

)77 ebd.

)78 ebd.

)79 ebd., 25.V.

)80 ebd.

\+ \+ \+

C) DIE DIALEKTIK BEI HEGEL UND DIE TRANSZENDENTALE KRITIK DARAN

)[1] K. Hammacher: ebd., S.397

)[2] Fichte: WL 1804, 22.V.

)[3] ebd., 1.V.

)[4] ebd.

)[5] Fichte: AA IV,1, S.124

)[6] M.Riedel: "Theorie und Praxis im Denken Hegels, Kohl= hammer Verlag, 1965, S.53

)[7] Hegel: "Philosophie der Geschichte", S.40, Stuttg.1937

)[8] ebd., S.13

)[9] M.Riedel: ebd.

)[10] Hegel: ebd., S.172

)[11] M.Riedel: ebd.

)[12] Hegel: "Phänomenologie des Geistes", Hamburg 1952, S.66/67

)[13] Hegel:"Enzyklopädie",§165

)[14] Hegel:"Logik I",Einleitung, S.44, Frankfurt/M., 1969

)[15] Hegel: "Enzyklopädie", §381

)[16] ebd., §575

)[17] ebd., §577

)[18] Hegel: "Logik I", Vorrede zur ersten Ausgabe, S.17

)[19] ebd.

)[20] Hegel: SW XI, 1.Teil der Religionsphilosophie, S.158/59, Stuttgart 1937

)[21] Hegel: SW II, S.15, Stuttgart 1937

)[22] Hegel: "Logik I", ebd.

)[23] Hegel: "Logik I", Einleitung S.49

)[24] vergl.: Hegel SW XXIII, S.381

)[25] Hegel: "Logik I", Einleitung S.49

)[26] ebd., S.43

)[27] ebd.

)[28] vergl.: Hegel: "Logik I", S.82/83

)[29] ebd., S.57

)[30] ebd., Einleitung,S.44

)[31] Ebenso bestimmt auch Adorno das Absolute Hegels: "War das Hegelsche Absolute Säkularisation der Gott= heit, so doch eben deren Säkularisation; als Totalität des Geistes blieb jenes Absolute gekettet an ihr end= liches menschliches Modell."
(Th.W.Adorno: "Negative Dialektik",Frankf./M. 1970, S.395

)[32] Es ist interessant zu sehen, wie ein "Hegelianer" die= ses Problem löst: "Die Absolutheit des Logischen...ist nicht nur das schlechthin unhintergehbare Prinzip der Philosophie, sondern ebenso als die universelle Grund= lage alles Seienden zu begreifen. Das heißt insbeson= dere: Erkennbar ist das Seiende, weil und insofern es seinem Wesen nach Logos ist, was...zudem strikt argu= mentativ erweisbar ist. Damit ist die Auffassung eines absoluten Idealismus charakterisiert, wie er in der Neuzeit vor allem von Hegel vertreten worden ist."
(D.Wandschneider: "Die Absolutheit des Logischen", in: "Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.39, Heft 3, S.351).
Diese "strikt argumentative Erweisbarkeit" geht von der Widerlegung des "Metabasisvorwurfs" aus:
"der übliche dialektische Fortgang von einer theti= schen zu einer antithetischen Bestimmung verbleibt innerhalb des Logischen, während der Gegensatz von logischer Idee und Natur die Logik, so scheint es, überschreitet und so die ontologisch völlig verschie= denen Sphären des Logischen und der Natur dialektisch zusammenspannt. Der Einwand einer illegitimen Meta= basis ist insofern naheliegend." (ebd., S.345)
"Zum Metabasisvorwurf ist somit festzustellen: Das Logische überhaupt kann seinem Absolutheitscharakter entsprechend, prinzipiell nicht transzendiert werden, und die Kompetenz der Dialektik somit nicht beschränkt sein."(ebd., S.347)

Bei der Besprechung der Dialektik in der "Grundlage..." konnten wir demgegenüber sehr wohl sehen, daß das Lo= gische transzendiert werden kann und muß, um ihr da= durch ihre falsche Absolutheit zu nehmen. Alle Logik beruht ihrer Möglichkeit nach zuletzt in der Einheit und Identität des Bewußtseins selbst. Diese ist die Grundbedingung aller Logik und wird von Fichte in der WL 1804 genetisiert, in diesem Sinne transzendiert und damit die Kompetenz der Dialektik beschränkt.

Wandschneider argumentiert weiter: "Was in der Direm=

tion der logischen Idee vielmehr überschritten wird, ist die Idee als Idee, der Bereich des Ideellen. Man kann das ideelle Sein auch als das Logische im engeren Sinne von dem...Logischen im weiteren Sinne, das naturhaftes und geistiges Sein einschließt, unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung ist die ontologische Relevanz des Logischen bezüglich der Verfaßtheit von Natur und Geist anerkannt, während der Metabasisvowurf das Logische von vorneherein als Nur-Logisches, d.h. Ideelles, und die Natur als ein schlechthin Außerlogisches unterstellt - eine, wie dargelegt, unhaltbare Auffassung. Insofern vielmehr auch Natur und Geist noch als Gestalten des Logischen begriffen werden müssen, ist dem Verdacht eines dialektisch erschlichenen Übergangs in einen Bereich, in dem die Dialektik ohne Kompetenz ist, der Boden entzogen." (ebd., S.347)

Diese Widerlegung des Metabasisvorwurfs geht von der uneinsichtigen und unausgewiesenen Voraussetzung aus, daß man das Logische im engeren Sinne vom Logischen im weiteren Sinne, das "naturhaftes und geistiges Sein einschließt" unterscheiden kann. Im angeblichen Können dieser Unterscheidung und ihrer Anerkennung liegt genau der "dialektisch erschlichene Übergang" zwischen Geist und Natur, der einsichtig werden soll.
Natürlich kann man diese Unterscheidung im Sinne des sich etwas Ausdenkens treffen, aber nicht innerhalb des Bereichs der Einsehbarkeit, denn daß das Logische im weiteren Sinne Natur sei, müßte erst genau erwiesen werden, und nicht einfach anerkannt werden. Diese Anerkennung macht das Logische zu einem absoluten Sein an sich, unabhängig und außerhalb des Wissens und dieses bestimmend, und verleibt ihr völlig willkürlich und uneinsehbar die Natur ein. Unter der Voraussetzung der Absolutheit der Logik ist dann einerseits freilich auch "die ontologische Relevanz des Logischen bezüglich der Verfaßtheit von Natur und Geist" (entsprechend) "anerkannt", aber noch nicht eingesehen, andererseits scheint dann die Bestimmung der "Natur als ein schlechthin Außerlogisches" eine "unhaltbare Auffassung" zu sein.
Was hier absolut unhaltbar ist, ist die Voraussetzung, daß die Logik absolut sei, die diese ganze Widerlegung abstützt. Natürlich: Wenn die Dialektik verabsolutiert wird, bekommt sie auch absolute Kompetenz.

)33 Hegel: "Enzyklopädie" , §112

)34 vergl. Hegel: SW 23, S.183

)35 Hegel: "Enzyklopädie", §112

)36 ebd.

)37 vergl. Fichte: "Grundlage...", I,101: Was Spinoza (gilt grundsätzlich auch für Hegel, und überhaupt) "auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das notwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis hervorzubringen."

)38 Hegel: "Enzyklopädie", §160

)39 ebd.

)40 ebd., §161

)41 ebd., §160

)42 Hegel: "Logik I", Vorrede zur 1.Ausgabe, S.17

)43 Fichte: WL 1804, 12.V.

)44 ebd., 11.V.

)45 ebd.

)46 ebd.

)47 ebd.

)48 Hegel: "Logik I", Einl.,S.44

)49 Fichte: WL 1804, 11.V.

)50 ebd.

)51 ebd.

)52 ebd., 13.V.

)53 Hegel: SW 26, S.2294, Nr.12

)54 Hegel: "Logik I", S.145

)55 ebd., S.144

)56 ebd.

)57 ebd.

)58 ebd., S.143

)59 ebd.

)60 Hegel: SW 26, S.2293, Nr.8

)61 ebd.

)62 Fichte: WL 1804, 1.V.

)63 Fichte: "Grundlage...", I,275

)64 Ernst Cassirer: "Das Erkenntnisproblem", Bd.III,S.139 vergl. auch: hier, S. I, Anmerkung.)7

)65 **Deutlich materialistisch zu interpretierende Ausführungen Hegels finden sich zahlreich in seinen Werken;**

Schon in seiner Differenzschrift schreibt Hegel: "Im System der Intelligenz" (gemeint ist die Transzendentalphilosophie) "sind die Objekte nichts an sich, die Natur hat nur ein Bestehen im Bewußtsein; es wird davon abstrahiert, daß das Objekt eine Natur und die Intelligenz als Bewußtsein dadurch bedingt ist. Im System der Natur wird vergessen, daß die Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen, welche die Natur in der Wissenschaft erhält,sind zugleich in ihr immanent." (Hegel: "Differenz des Fichteschen und Schellingschen System in der Philosophie", Frankfurt/Main, 1969, S.100). Denn: "Einer subjektiver Bestimmtheit korrespondiert ebendieselbe objektive Bestimmtheit." (ebd.,S106)
Indem wir die Natur in ihrem Sosein wissenschaftlich-ideal erkennen, erkennen wir nach Hegel zugleich die Natur, wie sie in ihrer an sich seienden und vom Ich unabhängigen Bestimmtheit ist; die Natur bedingt das Bewußtsein.

Im Kapitel B,IV der "Phänomenologie des Geistes" bestimmt Hegel das Leben analog dem organischen Leben: "Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein <u>ruhiges</u> Auseinanderlegen des Gestaltens,wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als Prozeß." (S.143/44)
Das Selbstbewußtsein "hat sich als <u>reines</u> Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstrakte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung enthalten, welche wir an dem Leben gesehen haben."(S.145).
Marcuse interpretiert dies so: "Der Geistbegriff <u>erwächst</u> in der 'Phänomenologie' <u>aus dem Lebensbegriff</u>; erst in dieser Fundierung wird der Geist als das eigentliche Sein der Substanz ausgesprochen."
("Zum Problem der Dialektik II", in Zeitschrift: "Die Gesellschaft", 1.c., JahrgangVIII, Berlin 1931, S.541 ff).
Marcuse weiter: "Dialektik ist keine in irgendeiner philosophischen oder soziologischen Theorie begründete Methode oder Erkenntnisform, auch kein Erkenntnismittel, sondern Bereicherung für die Seinsart des Seiender selbst. Nur weil und insoweit eine Seinsart des Seienden dialektisch ist, kann das auf diese Seinsart gerichtete Forschen - und nur dieses - dialektisch sein." (ebd.,S.257/58)
"Wie der Ursprung der Dialektik im Seienden, in der Wirklichkeit selbst liegt, so liegt der Grund der Dialektik in der seinsmäßigen Geschichtlichkeit des Seienden, der Wirklichkeit. Und nur weil und inwieweit das Wirkliche geschichtlich ist, ist es Dialektik, kann und muß es durch die dialektische Methode begriffen werden." (ebd., S.252/53)

Die Geschichte ist nach Hegel Entwicklungsgeschichte des Geistes. "In seiner ursprünglichen Verwendung faßt der Entwicklungsbegriff dasjenige, was immer wieder als Beispiel zu seiner Illustrierung angeführt wird: den Prozeß des organischen Lebens...Diese Grundstruktur des

Lebens bestimmt den Werdegang des Geistes in der Welt." (E.Angehrn: "Vernunft in der Geschichte - Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie", in: "Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.35, S.358)

)66 Hegel: "Logik I, S.76/77

)67 R.Lauth zufolge "presst Hegel seine Grundidee der Identität und Nichtidentität, die er aus rein metaphysischen Untersuchungen der Religion gewonnen hat, in seiner Differenzschrift auf den gnoseologischen Grundansatz der Wissenschaftslehre auf." ("Die grundlegende transzendentale Position Fichtes", in: "Der transzendentale Gedanke", S. 18)
Es handelt sich hierbei um folgende Grundidee: "Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen, aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt, so wie eine solche Identität, die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist, - auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm." (Hegel: "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems in der Philosophie", Jena 1801, S.125)

Hegel nimmt die absolut faktische Trennung von Subjekt und Objekt ins Absolute hinein und mißversteht aus diesem Grunde das subjektive(reflexive)Subjekt/Objekt des Bewußtseins als das Absolute der Fichteschen Philosophie und interpretiert es mittels seiner Auffassung, daß das Absolute sich sowohl im subjektiven Subjekt/Objekt (Bewußtsein) als auch im objektiven Subjekt/Objekt darstelle, da "Entgegensetzen und Einsseyn...zugleich in ihm" sei. Daher hat sich nach Hegel "die Identität ...im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt/Objekt konstituiert" ("Vergleich des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen", Frankfurt/Main, S.101), und es werde darin behauptet, "daß es überhaupt nur reines Bewußtsein gibt; Ich=Ich ist das Absolute; alles empirische Bewußtsein wäre nur ein reines Produkt des Ich=Ich" ("Darstellung des Fichteschen Systems", Frankfurt/m., S.52)

)68 Fichte: "System der Sittenlehre(1798)", S.46/47

)69 ebd.

)70 Hegel: "Logik I", S.77

)71 D.Wandschneider: ebenda

\+ \+ \+

D) DIE DIALEKTIK BEI MARX

)[1] Fichte: AA I, 2, S.42

)[2] ebd., S.43

)[3] Fichte: AA IV, 1, S.191

)[4] Fichte: AA I , 2, S.139

)[5] vergl. hier, S.V/VI, Anmerkung Nr.13 (v.Prauss)

)[6] Henri Lefèbvre: "Der dialektische Materialismus" Frankfurt/Main 1969,S.16

)[7] ebd., S.20

)[8] ebd., S.27

)[9] ebd., S.32

)[10] Der Einfachheit halber werde ich diesen Begriff im weiteren Fortgang dieser Arbeit nur noch "Marxismus" nennen und mich dabei, soweit nicht anders gekennzeichnet, auf Marx beziehen.

)[11] K.Popper: "Was ist Dialektik?", S.280

)[12] ebd., S.283

)[13] R.Friedenthal beschreibt die Reaktion des 12jährigen Schülers Karl Marx auf die französische Julirevolution 1830: "...Revolutionen wurden nun die Parole, bürgerliche Revolutionen, nationale, Aufstände aller Arten. Revolution und Revolutionserwartung wurden auch für den vorläufig noch auf der Schulbank sitzenden Karl Marx das Leitmotiv seines Lebens und seiner Arbeit. Die große Revolution, größer und besser selbst als die französische von 1789, die soziale Revolution allerdings, die er dann Jahr für Jahr erwartete und prophezeite, kam nicht, weder zu seinen Lebzeiten noch während des ganzen Jahrhunderts, die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit der 1830 gesiegt worden war, hat dabei immer wieder vor Augen gestanden, wie nochmals gesagt sei."
("Karl Marx - Sein Leben und seine Zeit", München 1983, S.57)

)[14] vergl.: I.Fetscher: "Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung", in: "Marxismusstudien",Bd.II, S.26 ff

)[15] Karl Marx: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", S.216

)[16] Karl Marx: "Die Heilige Familie",S.204, in: "Die Frühschriften" von K.Marx, Stuttgart 1968

)[17] Was Marx genau unter "Entfremdung" versteht, wird im Verlaufe dieser Abhandlung noch deutlich werden. Um aber diesen Begriff, der schon jetzt ständig verwendet wird, im Grundsatz zu klären, möchte ich ihn hier kurz darlegen.
Marx unterscheidet zwei Entfremdungsarten, die freilich Erscheinungen ein und derselben Entfremdung sind, nämlich die Selbstentfremdung in ihren "heiligen Gestalten" durch die Religion als jenseitige Kompensation diesseitiger Entfremdung (Feuerbach), und die Selbstentfremdung in ihren "unheiligen Gestalten" durch eine vom Privateigentum beherrschte Gesellschaft, in der das Glück für den Einzelnen und das Glück für die Gesellschaft nicht dasselbe sind; wenn es also nicht möglich ist, daß der Mensch "als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen" sein kann (Marx: "Zur Judenfrage", in: "Die Frühschriften", Stuttgart 1953, S.199).
Die Entwicklung der vom Privateigentum dominierten Gesellschaft zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft befreit das Individuum tendenziell von allen herkömmlichen Bindungen, es wird auf sein Individuumsein zurückgeworfen, ist nur noch der "Einzige und sein Eigentum" (M. Stirner), dessen Freiheit und dessen Verbindung zum ebenso vereinzelten Mitmenschen vor allem über die Dinglichkeit seines Eigentums läuft.
Um seiner Selbsterhaltung und Freiheit willen entfremdet er sich an diese dingliche Vermittlung seiner Freiheit, die zwar im Ideal als Gleichheit aller konzipiert ist,als rechtlich geregelte Vermittlung aller durch alle auf einem freien Markte, die aber in Wirklichkeit durch die ungleichen Besitzverhältnisse (an Kapital und Produktionsvermögen) der Mehrheit der Menschen die dingliche Grundlage der Freiheit vorenthält und ihnen dadurch eine echte Selbstverwirklichung und eine wirkungsvolle Beteiligung an der Gesellschaft vorenthält bzw. einschränkt.
Durch die technisch-industriellen Möglichkeiten der Industriegesellschaft verstärkt sich dieser Prozeß der Ungleichmachung noch, d.h. die dingliche Freiheitsbasis weniger auf Kosten vieler vergrößert sich.
Der bürgerliche Besitz-Individualismus war die treibende Kraft bei der Entwicklung der modernen bürgerlich-industriellen Welt und hat damit seinen Zweck erfüllt. Er hat zu einer Gesellschaft geführt, in der das Verhältnis der Menschen zueinander (und zu sich selbst) von dem Verhältnis der Menschen zu den industriell verfügbaren Dingen (Waren) bestimmt wird und die daher eine unmenschliche Eigendynamik besitzt (Reich der Notwendigkeit). Statt Mittel menschlicher Bedürfnisbefriedigung zu sein, auf deren "Gebrauchswert" es ankommt, werden sie zu Mitteln (und Waffen) des Konkurrenzkampfes jeder gegen jeden, indem sich ihr "Tauschwert" verselbständigt und so die Beziehung des Warenbesitzers (Kaufmann) zur Ware zur universellen Beziehung des Individuums zu anderen und zu sich selbst wird.

Nun, da sich die bürgerlich-industrielle Welt soweit entwickelt hat, daß die Bedürfnisse a l l e r Menschen befriedigt werden könnten, ist nach Marx die Zeit reif für eine auf der Möglichkeit dieser Bedürfnisbefriedigung beruhenden neuen, erdumspannenden und weltgeschichtlich befriedigten Gesellschaft freier Menschen der kommunistischen Gesellschaft, in der alle Entfremdung sich nach und nach aufhebt und jeder seinen echten Bedürfnissen und seinem wahren Wesen gemäß leben kann.

)18 "Die dingliche Erfahrung eines Übels und den leidenschaftlichen Trieb, ihm zu begegnen, nennt Hegel ein 'praktisches Gefühl' für die 'Unangemessenheit des Seins zum Sollen'. Marx muß deshalb sein praktisches Interesse als ein objektives nachweisen - die Verwurzelung seines kritischen Impulses in den objektiven Tendenzen der Krise selbst. Und weil diese in den ökonomischen Krisen zur Erscheinung kommt, versucht Marx den Nachweis auf dem Wege einer Analyse der gesellschaftlichen Arbeit, eben jener unter Bedingungen des Privateigentums an Produktionsmittel entfremdeten Arbeit."
(J.Habermas: "Theorie und Praxis", Frankfurt/M.,1972, S.248/49)

)19 ebd., S.433

)20 MEW3,S.7

)21 Nach Habermas (ebd.,S.432) stellt Marx den Sinn der Geschichte her mit der These, "daß der Sinn der Geschichte in dem Maße theoretisch zu erkennen ist, in dem sich die Menschen anschicken, ihn praktisch hervorzubringen und zu vollenden".

)22 MEW 27, S.452

)23 Karl Marx: Die Frühschriften,"Nationalökonomie und Philosophie", S.270, Stuttgart 1968

)24 ebd., S.281

)25 ebd., S.248

)26 Jürgen Habermas: "Erkenntnis und Interesse", Frankfurt/Main 1973, S.37

)27 MEW 23, S.25/26

)28 ebd.

)29 Georg Lukács: "Geschichte und Klassenbewußtsein", Neuwied und Berlin 1968, S.28

)30 MEW 32, S.538

)31 Hegel: "Enzyklopädie",§575

)32 J.Zeleny: "Die Wissenschaftslogik bei Marx und das 'Kapital'", Frankfurt/Main, 1968, S.293

)33 K.Marx: "Nationalökonomie und Philosophie", S.283

)34 ebd., S.285/86

)35 ebd., S.236

)36 Henri Lefèbvre: "Der dialektische Materialismus", S.68

)37 Ebenso bestimmt auch Leo Kofler den dialektischen Materialismus: "Der Hauptmangel aller nichtdialektischen Philosophie" (wozu er auch Fichte rechnet) "besteht im Nichtbegreifen der grundlegenden Einsicht, daß das Aufzeigen der Möglichkeit der Identität von Sein und Bewußtsein bereits die Einsicht in die Wirklichkeit dieser Identität, die gegeben ist im stufenweisen Prozeß der Herausbildung des Bewußtseins aus dem Vorbewußten, voraussetzt." ("Geschichte und Dialektik", Hamburg 1955, S.21)

)38 Hegel: "Logik I", Vorrede zur ersten Ausgabe, S.17

)39 K.Marx: "Nat. u. Phil.", S.245

)40 Hegel: ebd.

)41 Hegel: ebd., Einleitung, S.44

)42 Lukács: ebd., S.325

)43 ebd., S.349

)44 ebd., S.348

)45 ebd.

)46 "Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate - der Dialektik, der Negativität aus dem bewegenden und erzeugenden Prinzip - ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift."
(Marx: "Nat.u.Phil.", S.269)

)47 Lukács: ebd., S.266/67

)48 Marx: "Das Kapital", Bd.III, MEW 25, S.873 f.

)49 Marx: "Nat.u.Phil.", S.257

)50 Th.W.Adorno: "Aspekte der Hegelschen Philosophie", Frankfurt/Main 1957, S.28

[51] Marx:"Das Kapital", Bd.I, MEW 23, S.86

[52] G.Schäfer: "Zum Problem der Dialektik bei K.Marx und W.J.Lenin", in: "Studium Generale", Berlin-Heidelberg-New York, 1968, S.957

[53] Adorno: "Negative Dialektik", Frank./M. 1970, S.396

[54] W.J.Lenin: "Materialist sein, heißt die objektive Wahr= heit, die uns durch die Sinnesorgane eröffnet wird, an= erkennen. Die objektive, d.h. von dem Menschen und der Menschheit unabhängige Wahrheit anerkennen heißt auf diese oder jene Weise die absolute Wahrheit anerkennen." "Materialismus und Empiriokritizismus", Berlin 1958, S.122)
"Die Welt ist die gesetzmäßige Bewegung der Materie, und unsere Erkenntnis als höchstes Produkt der Natur ist nur imstande, diese Gesetzmäßigkeit <u>widerzuspiegeln.</u>" (ebd., S.158)
Nach Lenin geht die marxistische Philosophie davon aus, "daß die sogenannte subjektive Dialektik(...)eine Wider= spiegelung der objektiven Dialektik(...)ist." ("Grundlagen der marxistischen Philosophie", Berlin 1959, S.325) Denn: "Die Gesetze der Logik sind die Widerspiegelung des Objektiven im subjektiven Bewußtsein des Menschen." (Lenin: "Aus dem philosophischen Nach= laß", Berlin 1958, S.103) "Bewußtsein" jedoch ist "ein innerer Zustand der Materie."("Materialismus und Empirio= kritizismus", S.75).

[55] Sartre erklärt diese Entwicklung des Marxismus zum deter= ministischen Materialismus psychologisch:
"Gewiß, seine Arbeit wird ihm" (dem Proletarier) "von Anfang an auferlegt, und schließlich stiehlt man ihm ihren Ertrag. Aber innerhalb dieser beiden Grenzen verleiht sie ihm Herrschaft über die Dinge; der Arbeiter ergreift sie als Möglichkeit, die Form eines materiellen Gegen= standes ins Unendliche sich abändern zu lassen, indem er auf ihn einwirkt nach gewissen allgemeinen Regeln. An= ders ausgedrückt: der Determinismus der Materie ist es, der ihm das erste Bild seiner Freiheit darbietet. Ein Arbeiter ist nicht Determinist wie der Gelehrte: Er macht aus dem Determinismus kein ausdrücklich formulier= tes Postulat. Er lebt in seiner Arbeitsbewegung, in der Bewegung seines Armes, der eine Niete trifft oder einen Hebel niederdrückt, er ist davon so durchdrungen, daß er, tritt die gewünschte Wirkung nicht ein, nach der ver= borgenen Ursache suchen wird, ohne jemals bei den Dingen Launen oder plötzliche oder zufällige Brüche der natür= lichen Ordnung zu vermuten. Und, wenn im Tiefpunkt sei= ner Sklaverei, dann nämlich, wenn die Willkür des Herrn ihn in eine Sache verwandelt, das Handeln ihn befreit, indem es ihm die Herrschaft über die Dinge und eine Spezialistenautonomie verleiht, über die der Herr nichts vermag, dann hat sich die Idee der Befreiung für ihn mit der des Determinismus verbunden...So erscheint ihm der Determinismus als ein läuternder Gedanke...Wenn alle

Menschen Dinge sind, so gibt es keine Sklaven mehr, es gibt nur noch faktisch Unterdrückte."
("Materialismus und Revolution", Stuttgart 1950, S.80ff)
"Indem der Materialismus den Menschen in Verhaltenweisen zerlegt, die streng nach dem Vorbild der Verrichtungen des Taylorsystems erdacht sind, spielt er die Rolle des Herrn. Er ist der Herr, der den Sklaven als Maschine be= greift. Indem er sich als einfaches Naturprodukt betrach= tet, als einen 'Naturel', sieht sich der Sklave mit den Augen des Herrn. Er denkt sich als einen 'Anderen' und mit den Gedanken des 'Anderen'. Es besteht daher Einheit zwischen der Auffassung des materialistischen Revolutio= närs und derjenigen seiner Unterdrücker, und zweifellos kann man sagen, daß das Ergebnis des Materialismus da= rin besteht, den Herrn in die Falle zu locken und ihn gleich dem Sklaven in ein Ding zu verwandeln." (ebd., S.88ff)

[56] Marx: "Nat.u.Phil.", S.245

[57] ebd., S.270

[58] MEW 3, S.18

[59] MEW 3, S.37

[60] Marx: "Deutsche Ideologie", in: "Die Frühschriften", Stuttgart 1968, S.364/65

[61] H.Marcuse: "Ideen zu einer kritischen Theorie der Ge= sellschaft", Frankf./M. 1968, S.7

[62] ebd., S.8

[63] J.Habermas: "Theorie und Praxis", S.433

[64] Marx: "Das Kapital",Bd.I, S.619

[65] J.Habermas:"Theorie und Praxis", S.433

[66] Adorno: "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie", Stutt= gart 1956, S.49

[67] Habermas: "Theorie und Praxis", S.433

[68] Lukács: ebd., S.290

[69] Habermas: "Theorie und Praxis", S.401

[70] Adorno: "Negative Dialektik", S.195/96

)[71] Habermas: Theorie und Praxis", S.395

)[72] Marx: "Rohentwurf zum 1.Bd.des Kapitals und zur Kritik der politischen Ökonomie", Berlin 1953

)[73] Marx: "Die Heilige Familie", Berlin und Stuttgart 1953, S.272

)[74] Marx: Brief an Kugelmann v.11.7.1868

)[75] A.Schmidt: "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx", Frankfurt/M. 1962, Einleitung S.9/10

)[76] "Mit dieser Trennung von Argumentationsstruktur und ihren jeweiligen Inhalten hat sich Marxens dialektischer Materialismus von allem Anfang an die Einsicht in seine eigene, dem Idealismus Hegels entliehene Strukturiert=heit verstellt."
(W.Becker: "Idealistische und materialistische Dialek=tik", Stuttgart 1970, S.103)

)[77] "Das Recht für die bereits für seinen Ansatz geltende implizite Übertragung der idealistischen Konstruktion auf die Weltgeschichte bezieht Marx ebensowenig aus sich. Es ist von Hegel entliehen...Die die Marxsche Theorie kennzeichnende Neuerung besteht in der radikalen und de=finitiven Übertragung der idealistischen Grundstruktur auf die Geschichte. In dieser Übertragung besteht denn auch die sogenannte Aufhebung der (Hegelschen) Philo=sophie; von ihr lebt noch die 'materialistische' Kritik am Hegelschen Idealismus."
(ebda, S.102)

)[78] "Außerhalb dieser Grenzen mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist, von Physischen und Psychischen als mit absoluter Gegensätzlichkeit zu operieren, wäre ein ge=waltiger Fehler."
(Lenin:"Materialismus und Empiriokritizismus", Moskau 1947, S.259)

)[79] "Der Geist läßt aber vom Gegebenen so wenig sich abspal=ten wie dieses von ihm. Beide sind kein Erstes. Daß bei=de wesentlich durcheinander vermittelt sind, macht beide zu Urprinzipien gleich untauglich; wollte indessen einer in solchem Vermitteltsein selber das Urprinzip entdecken, so verwechselte er einen Relations-mit einem Substanzbe=griff und reklamierte als Ursprung den flatus vocis. Vermitteltheit ist keine positive Aussage über das Sein, sondern eine Anweisung für die Erkenntnis, sich nicht bei solcher Positivität zu beruhigen, eigentlich die Forderung, Dialektik konkret auszutragen. Als allgemei=nes Prinzip ausgesprochen liefe sie...immer wieder auf den Geist hinaus."
(Adorno: "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien", Bd.5, Stuttgart 1956, S.49)

Dennoch ist hier für die Reflexion das Prinzip der Ver=

mittlung von Sein und Bewußtsein(Geist)gesucht, denn auch die konkrete Austragung der Dialektik wird nur in und durch Reflexion bewußt und bestimmbar. Adorno sieht es in der Erfüllung der Forderung, Dialektik kon=kret auszutragen, d.h. nicht als Angabe eines gemein=samen Grundes, sondern als "Aufgabe für einen Grund" den das Denken in der konkreten Austragung finden muß, wenn es erkennen will. Kriterium für Erkenntnis ist die Einsicht, sie ist zugleich das Leben (und abstrakt ge=faßt, das Prinzip) der Vermittlung.

vergl. auch Fichtes Dialektik

)[80] A.Schmidt: ebenda,S.65

)[81] ebenda,S.66

)[82] "Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten be=stimmen."("Das Kapital",Bd.I,MEW 23,Nachw.z.2.Auflage)

)[83] Marx: "Nat.u.Phil.", S.286

)[84] A.Schmidt: ebenda, S.89

)[85] Marx: "Das Kapital", Bd.I, MEW 23, S.89

)[86] vergl.: Engels: "Umrisse zu einer Kritik der National=ökonomie", MEW I, S.515

)[87] Nur nebenbei möchte ich hier erwähnen, daß selbst Anth=ropologen und Ethnologen (die sicher weder von Marx noch von Fichte ausgehen) aufgrund ihrer empirischen Unter=suchungen auf die Idee eines allgemein bestimmbaren Freiheitsraumes des Individuums kommen, in dem sich das Individuum selbst bestimmen muß.
So schreibt z.B. Ruth Benedict:
"Die Gesellschaft im wirklichen Sinne ist niemals eine von den Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, trennbare Einheit. Kein Individuum kann ohne eine Kul=tur, in welcher es lebt, seine Fähigkeiten auch nur im Geringsten auswerten. Umgekehrt verfügt eine Kultur über kein einziges Element, das sich bei genauer Unter=suchung nicht als Beitrag eines Einzelnen erwiese."
("Urformen der Kultur", Hamburg 1960, S.193)

"Die Kultur liefert das Rohmaterial, aus denen sich der Einzelne sein Leben aufbaut." (ebenda S.192)

)[88] In ihrer teleologischen Auffassungsweise verknüpft die substantialistische Geschichtsphilosophie die Idee der Vernunft unmittelbar mit ihren verschiedenen Ausprägun=gen; was die Theorie der Wissenschaftsgeschichte für ihren Bereich in extremer Form als die Inkommensurabili=tät der Paradigma beschreibt, wird für die praktische

Vernunft schon als Problem eliminiert. Damit löst sich das eigentlich Geschichtliche der historischen Betrach= tung auf...Ihrer Tendenz nach läuft die substantiali= stisch-teleologische Geschichtsauffassung auf die Ab= schaffung des Geschichtlichen hinaus. Als Folge ihres An= satzes wird das Verhältnis von Geschichte und Indivi= duum, von Geschichtsautomatismus und freiem Handeln zum ungelösten Dauerproblem."
(E.Angehrn: "Vernunft in der Geschichte - Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie", in: "Zeit= schrift für philosophische Forschung", Bd.35, S.364

)89 "Mit der Aufhebung der Subjektivität ins Allgemeine der Geschichte mußte notwendig...eine Anerkennung dieses Allgemeinen einhergehen, dem sich das Subjekt auf der einen Seite unterwirft, um auf der anderen Seite in die= ser Unterwerfung eine Überholung und Identifikation der Totalität zum Absoluten vollziehen zu können, die im Zu= sammenfallen von Begründung und Berechtigung des Handelns in der Welt einen Erfolg sicherstellt als notwendige Voll= endung dieses Absoluten."
(F.Heine: "Freiheit und Totalität - Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel",S.93)

)90 Fichte: AAIV, 1, S.364

)91 Fichte: AA I, 4, S.195

)92 Kant: "Kritik der reinen Vernunft", Vorrede zur zwei= ten Auflage, S.25/26

)93 Fichte nennt diesen "Rest" den spezifischen "Anstoß"; vergl. "Grundlage...", I,279)

)94 vergl. hier: S.V/VI, Anmerkung)13
(Problem der Falschheit)

)95 Dies geht bei Fichte bis zu Gott: "Wirkliches Bild kann nur etwas im Sehen sein. Wenn alles Sehen außer Gott nur als sein Bild bestehen kann, dann muß es daher in einem Sehen bestehen, und zwar in einem solchen, das sich selbst als dieses Bild-Sein weiß. 'Dinge-an-sich', d.h. irgendetwas, das nicht notwendige Bedingung wäre für dieses Bildwerden Gottes im Wissen, darf es dann nicht geben."
(H.J.Verweyen: "Zum Verhältnis von WL und Gesellschafts= theorie beim späten Fichte", in: "Der transzendentale Gedanke", S.318/19)

)96 A.Schmidt: ebenda,S.92

)97 "Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Le= bens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegenge= setzten Weg ein. Er beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses."
(Marx: "Das Kapital", Bd.I, S.89)

Dies gilt sowohl für die marxistische wie für die transzendentale Analyse. Während aber die marxistische Analyse das gegebene Faktum nur gesellschaftlich-ge= schichtlich genetisiert und somit zeigt, wie ein be= stimmtes Faktum sich in der Zeit entwickelt hat ohne es jedoch begründen zu können, genetisiert die transzen= dentale Analyse das Faktum als Faktum des Bewußtseins, geht damit hinter die gesellschaftlich-geschichtliche Analyse zurück und begründet das Faktum als solches aus der Dialektik von endlichem und unendlichem Ich. Die marxistische Analyse kann so höchstens zeigen, wie sich das Wesen des Ich geschichtlich-gesellschaft= lich entfaltet bzw. noch nicht entfaltet hat und könnte so eine empirische Ergänzung dertranszendentalen Ana= lyse bilden.
Siehe auch hier: Kapitel E, ab S. 147

)98 Das Folgende in diesem Kapitelteil vergl.AA I,3,S.258ff; alle nicht gekennzeichneten Zitate sind daraus.

)99 Der Übergang vom Zustand des Nicht-Wollens in den des Wollens ist, Fichte zufolge, ein Freiheitsakt, ein Be= wußtseinsakt (in einer persönlichen Entscheidung). Jedes Wollen ist daher nur mit Bewußtsein ein Wollen und da= durch in seinem Wesen frei. Der Willensakt ist eine be= wußte Entscheidung für eine Bestimmtheit und zugleich für eine Selbstbestimmtheit (behaupte ich etwas Bestimm= tes, so bedeutet dies grundsätzlich: ich habe mich aus gewissen, frei vollzogenen Überlegungen heraus für einen bestimmten Inhalt und für eine bestimmte Form meiner Be= hauptung entschieden und will, daß sie gelte). "Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, son= dern wird getrieben. - Die Natur bringt keinen Willen hervor." Nur Mechanik.
(Fichte: "System der Sittenlehre(1797)", S.156
"Das Wollen ist...ein Handeln des Geistes auf sich selbst, ein Selbstaffizieren, ein selbsttätiges und sich beschränkendes Übergehen von der inneren Bestimmbarkeit zu einem Bestimmten - Identität von Handelndem und Be= handeltem innerhalb der realen Tätigkeit...
Im Akte des Wollens faßt das Vernunftwesen sich in sei= ner Reinheit (wenn auch zugleich gebunden an...'sinnli= che' Bedingungen) als 'Übersinnliches', 'intelligibles' Ansich. Hier kommt die Ichheit wirklich zum Selbstbe= wußtsein als bestimmte Tätigkeit."
(Heimsoeth: "Fichte", München 1923, S.133/134)

\+ \+ \+

E) MARXISMUS: DOGMATISMUS ODER ERKENNTNIS - DIE NOTWENDIGE RÜCKBESINNUNG AUF DEN URSPRUNG DER DIALEKTIK IM ICH(VERNUNFT)

)[1] M.Horkheimer: "Zum Begriff der Vernunft", Soziologica II, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd.10, Frankfurt/M. 1962

)[2] Nicht das Denken hat sich selbst, sondern vor allem Hegel (und Spinoza) hat es so ausgelegt; nach Fichte hingegen ist Vernunft nicht Grundlage (oder gar metaphysisches Prinzip) des geschichtlichen Prozesses, soll es aber werden.

)[3] Norbert Elias: "Über den Prozeß der Zivilisation", Bd.1, Frankfurt/M. 1977, Einleitung S.LXI

)[4] ebenda, S.IL

)[5] ebenda, Vorwort S.LXXIV - LXXV

)[6] vergl.: R.Lauth: "Ethik", Stuttgart 1969, S.68/69: "Nun soll das Bewußtsein sich, im Verständnis der Person als Person, als Freiheit begreifen. . . Freiheit kann nur im Gegensatz zu Notwendigkeit gedacht werden. Das Bewußtsein muß deshalb in der Gegebenheit etwas als frei und etwas als notwendig begreifen, sonst kann es Freiheit nicht unterscheiden und auch nicht konzipieren" (und damit sich nicht als Person)...
Nur eine Art von Gegebenheit "kann die gestellte Bedingung erfüllen: ein Gegenstand, der zugleich frei und determiniert ist. Ein solcher Gegenstand ist ein Aufruf. Unter einem Aufruf verstehe ich ein Objekt des Bewußtseins, das zwar einerseits das Bewußtsein determiniert, andererseits aber nur als freies auf einen Freiheitsakt abzielendes Wirken gedacht werden kann, der diesem Wirken als solchem entspricht...
Der Aufruf zielt auf eine...freie Stellungnahme und Antwort" (des Aufgerufenen) "ab ..."
"Mit dem Verständis des Aufrufs als Aufruf, d.h. als einer Anforderung an den Aufgerufenen, einem ihm übermittelten angehobenen Sinn und Zweck in Freiheit zu vollenden, verbindet sich notwendigerweise eine freie Antwort. ..." (Sartre sagt: "Wir sind zur Freiheit verdammt").
"An einem derartigen Objekt kann also Freiheit von Notwendigkeit unterschieden und ihre Differenz reflektiert werden."

Der Aufruf determiniert also den Aufgerufenen zu einer von diesem notwendig zu treffenden freien Stellungnahme (Antwort), insofern er den Aufruf als solchen verstanden hat.
Die Iche stellen ihr bestimmtes Interpersonalverhältnis durch gegenseitige Aufrufe aneinander und ihre jeweilige, notwendig zu treffende,freie Entscheidung dazu her.
Eine "Gesellschaft", die lediglich auf einem Zwangsverhältnis der Beteiligten beruhte, beruht zugleich auf deren Bewußtlosigkeit und nicht auf einem Interpersonalverhältnis.

)[7] Es ist klar, daß dies auch eine Bewußtmachung und Erkenntnis der eigenen Psyche miteinschließt. Dazu möchte ich darauf hinweisen, daß schon der Ausdruck "Psyche des Ich", die in der Psychologie als Selbst bezeichnet wird, erkenntnistheoretisch eine "Verdoppelung" des Ich bedeutet, nämlich in Bewußtsein, d.i. das Selbstbewußtsein in der intellektuellen Anschauung, und in das Selbst, das angeschaut wird, das empirische-psychische-objektive Ich, das dem Selbstbewußtsein als eigenes subjektives "Objekt" bewußt erfaßbar und behandelbar wird und von ihm erkannt werden kann.
Es ist ja gerade das Anliegen der Tiefenpsychologie, im psychisch gestörten Menschen durch eine dementsprechende Behandlung, d.i. vor allem die Bewußtmachung des seelischen Konflikts, die Freiheit des Wollens, Denkens und Fühlens des Patienten durch Anleitung von dessen eigener bewußter Tätigkeit wieder herzustellen, und ihm damit die bewußte Verfügungsgewalt seines Ichs über sich selbst, d.h. seine Selbstbestimmung - und damit die Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung - wieder zu geben.

)[8] Marx: "Das Kapital", Bd.I, S.619

)[9] MEW I, S.514

)[10] ebda, S.515
Daß es sich bei der Analyse der Gesellschaft durch Marx um eine Gesellschaft bewußtlos Beteiligter und insofern Unreflektierter handelt, die als solche einen statistischen "Durchschnittsmenschen" darstellen und als solche aus den herrschenden Verhältnissen herausdestilliert (und abstrahiert) wurden, macht auch Marcuse deutlich: "Das Zusammensein der Menschen in der Gesellschaft (als soziales Sein und Handeln) geht allem Zusammen-Sein der Menschen als Subjekte des Erkennens voraus (Marx). Der Mensch existiert von Anbeginn an 'gesellschaftlich': d.h. die Eindrücke, die er empfängt und auf die er reagiert, kommen ihm von Gegenständen, die schon in einem sozialen Zusammenhang stehen und auf einen solchen verweisen."
(Marcuse: "Transzendentaler Marxismus?", in: "Kritische Theorie der Gesellschaft", Bd.IV,S.283; Nachdruck aus der Zeitschrift "Gesellschaft", Berlin 1930, Jahrgang VII).
"Nirgend aber - und darauf kommt es uns hier an - erfährt der Mensch sein gesellschaftliches Dasein als 'Erkenntniszusammenhang'... - so wenig, daß solches Phänomen überhaupt erst und nur in Abwendung von der alltäglichen sozialen Existenz in wissenschaftlich-theoretischer Abstraktion erscheint." (ebenda, S.304)

Zunächst ist grundsätzlich dazu zu sagen, daß das Ich

sich auch gegenüber den im "sozialen Zusammenhang" ste=
henden Eindrücken frei entscheiden m u ß (es muß seine
darauf antwortende Haltung selbst bestimmen, nur darum
geht es; denn in irgendeinem sozialen oder/und natürli=
chen Zusammenhang steht jeder Eindruck, andernfalls wäre
er das Absolute eines absolut autarken Ich).
Der Erkenntniszusammenhang wird niemals erfahren (schon
gar nicht mit Notwendigkeit), sondern entsteht erst durch
die Anwendung der Freiheit in der Abstraktion von und der
Reflexion dessen, was unmittelbar wahrgenommen wird.
Bewußtsein und Freiheit sind die notwendigen Voraussetzun=
gen dafür, um aus dem bewußtlosen und daher notwendig er=
scheinenden "Existenzzusammenhang" der Unmittelbarkeit
sich zu befreien und ihn aus der Voraussetzung der Er=
kenntnis bewußt und willentlich vernünftig zu gestalten.
Nichts anderes aber macht Marx: Er reflektiert in Anwen=
dung der Freiheit die ihm unmittelbar gegebene sozial-
ökonomische Gesellschaft, abstrahiert von ihrer Unmittel=
barkeit und entwickelt einen frei entworfenen Erkenntnis=
zusammenhang, um dadurch die als unmittelbar notwendig
erscheinende Wirklichkeit des Gegebenen den Menschen zur
freien Verfügung (und Veränderung) zu geben.
Wesentlich hierbei ist, daß der Mensch als Unmittelbarer
insofern unfrei und gebunden ist, daß er aber als Reflek=
tierter bewußt zur **Freiheit** und Selbstbestimmung gelangt
- dazu erstellt er einen Erkenntniszusammenhang (z.B. den
Marxismus) des unmittelbar Wahrgenommenen.

)[11] vergl.: "Das Kapital", Bd.I, S.619, Anmerkung 34

)[12] ebenda, S.619

)[13] Nimmt man Bewußtlosigkeit als Schwäche und Maschine als
Mechanismus der Gesellschaft, so läßt sich der Satz von
Marx in "Nationalökonomie und Philosophie", S.257 : "Die
Maschine bequemt sich der Schwäche des Menschen, um den
schwachen Menschen zur Maschine zu machen", so interpre=
tieren: Die Gesellschaft bequemt sich der Bewußtlosig=
keit des Menschen, um den bewußtlosen Menschen zum Räd=
chen des gesellschaftlichen Mechanismus zu machen.

)[14] Marx: "Das Kapital", Bd.I, S.92

)[15] MEW 3, S.70/71

)[16] Marx: "Nat.u.Phil.", S.264

)[17] Die Unterscheidung von Naturtrieb und Vernunfttrieb ist
in diesem Zusammenhang wesentlich.
Das unreflektierte und insofern bewußtlose Ich erscheint
der Reflexion als Naturwesen. "Durch die absolut freie
Reflexion auf sich selbst als Naturwesen, bekommt das Ich
sich selbst gänzlich in seine Gewalt" (Fichte: "System
der Sittenlehre(1798)", §10, S.137), und es unterschei=
det zwischen "reinem Ich", reiner Tätigkeit und objekti=
vem-empirischem Ich mit seiner auf Objekte bezogenen
beschränkten Tätigkeit.
Die Tätigkeit überhaupt entstammt einem Trieb, einem Stre=

ben, "das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist..."
(Fichte: "Grundlage..., §7,2). Insofern er ein reiner
Trieb ist, ist er in der Ichheit als solcher gegründet,
ist ein unendlicher Vernunfttrieb; insofern er ein na=
türlicher Trieb ist, entstammt er der Beschränkung des
Vernunfttriebes auf Objektives, Natürliches.
Die Beschränkung unseres Triebes, der Naturtrieb, wird
uns im Gefühl bewußt. Gefühl als solches ist "bloße Be=
stimmtheit der Intelligenz, ohne alles Zutun ihrer
Freiheit, und Selbsttätigkeit"(Fichte: "System der Sit=
tenlehre(1798)", §8, S.103). Das Gefühl des Triebes ist
ein "Sehnen", "eine unbestimmte (durch keinen Objekt=
begriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses"(eben=
da, S.104), dessen Objekt wir in der freien Reflexion
und Entscheidung selbst bestimmen müssen(z.B.ich habe
die Empfindung eines Sehnens, bestimme es als Hunger
und entscheide mich für eine entsprechende Handlungs=
weise).
Der Naturtrieb ist also ein Streben, das auf Natürli=
ches, Objektives geht, auf ein natürliches Bedürfnis,
das wir aber als Vernunftwesen "durch die absolut freie
Reflexion" gänzlich in unsere Gewalt bekommen, d.h. in=
sofern wir Bewußtsein davon haben, müssen wir jeden
Naturtrieb, jedes Bedürfnis in uns, bestimmen und ihm
gegenüber eine freie Entscheidung unseres Verhaltens
treffen, um überhaupt handeln zu können. Das heißt:
erst durch das sittliche Wollen aus unserem Vernunft=
trieb, wird es uns möglich, einen Naturtrieb, ein Be=
dürfnis (und ein Empfinden) zu konstituieren, zu erfas=
sen, zu bewerten, seine Objekte frei reflektiert zu be=
stimmen und eine Entscheidung zu ihm zu treffen.
Niemals können wir daher gültig sagen, der Trieb ist
von der Natur an sich her da, denn der Naturtrieb ist
der auf Empirisches beschränkte Vernunfttrieb, ist eigent
lich unser empirisches Bedürfnis, dem gegenüber wir uns
entscheiden müssen. Sind wir aber "empirischen Zielen
so verhaftet, daß unser...sittliches Wollen mit ihnen
...in Widerstreit gerät, so kommt das daher, daß wir
uns zuvor mit freiem Willen auf empirische Ziele fest=
gelegt haben und nicht von ihnen lassen wollen. Der
Trieb ist niemals 'von Natur her' da; er kommt immer
aus einem empirisch orientierten Willensentschluß...
Eine einseitige Bekämpfung nur des Triebes kann deshalb
nie zum Ziel führen, da sie die wahre Ursache, das em=
pirische Wollen, außer acht läßt, in dem der Trieb be=
gründet ist." (R.Lauth: "Ethik", Stuttgart 1969, S.119/
120).

(Auch bei Marx geht es vor allem um das richtige empiri=
sche Wollen (deshalb setzt er ja das empirische Wollen
als abhängig vom empirischen Sein) als Voraussetzung
für eine menschen-würdige Gesellschaft.)
Insofern sich nun der Mensch seiner wirklichen Freiheit
(nämlich sich immer frei reflektiert entscheiden zu
müssen, d.h. die Freiheit zu werten) nicht bewußt ist,
kann er sie auch nicht vernünftig bestimmen und nimmt
also die Möglichkeit seiner bewußten, freien Selbstbe=

bestimmung nicht wahr. Da er aber, insofern er leben will, sich ständig entsprechend entscheiden und handeln muß, kann er das nur aus dem für ihn ganz beschränkten Vermögen heraus, wird sich eben nur aus seinem zufällig-empirisch-individuellen Ich und seinen Gefühlen der Lust und Unlust heraus entscheiden, ist daher insofern leicht beeinfluß-und fremdbestimmbar, d.h. die Fremdbestimmung und Entfremdung seines Ich ist ein funktionales Resultat seines unerweckten Vermögens der Selbstbestimmung zur eigenen Freiheit.
Bei ihm ist der Wille zwar, wie bei jedem Vernunftwesen, formal frei, doch inhaltlich ist er festgelegt und bestimmt durch eine zufällige Empirie, die ihm sein, ihm in seinen Gründen nicht bewußtes Gefühl bildet und so auf ihn einwirkt, indem sie seine Intelligenz bestimmt, "ohne alles Zutun ihrer Freiheit, und Selbsttätigkeit". Sein eigenes empirisches Ich erscheint ihm durch diese Bewußtlosigkeit faktisch absolut, seine Entscheidungsakte resultieren daher aus einer ihm nicht bewußten empirisch-"materialistischen" Wechselwirkung: Er entscheidet sich zwar formal frei, aber nie für die Freiheit. Freiheit besteht für ihn in der Möglichkeit, zufällige und unreflektierte Gefühle auszuleben und ebensolche Bedürfnisse zu stillen, ohne Reflexion darauf, ob ihn das wahrhaft frei macht (so meint z.B. der Kapitalist durch stete Akkumulation seines Kapitals seiner Freiheit zu dienen, ohne Reflexion darauf, daß dies nur durch die Freiheitsbeschränkung anderer geschieht, und er so - als Vernunftwesen - niemals wahrhaft frei werden kann, ganz abgesehen davon, daß er sich zu sehr von Empirischem abhängig macht).

)18 Fichte: "System der Sittenlehre(1798)", S.58

)19 Das Sittengesetz wirkt nicht, sondern fordert ein Vernunftwesen auf, in freier Entscheidung vernünftig zu handeln; es stellt einen "Aufruf" dar, ohne den Freiheit nicht bewußt und verwirklicht werden kann.

)20 Fichte: "System der Sittenlehre(1798)", S.34

)21 ebenda, S.35/36

)22 ebenda, S.58

)23 Lukács: S. 348

In "Transzendentaler Marxismus?" schreibt Marcuse zu diesem Problem: "In der dialektischen Totalität der Geschichte verliert der starre Gegensatz von Sein und Sollen, von Theorie und Praxis, seinen Sinn. Gesollt ist die von der jeweiligen geschichtlichen Situation geforderte Tat: die Erfüllung der Notwendigkeit; - Freiheit ist die Möglichkeit, geschichtliche Notwendigkeit auf sich zu nehmen. Die Theorie weist die geschichtlichen Notwendigkeiten und die Daseinsweisen auf, die sie verlangen, sie wird so zum Hebel der radikalen Praxis, die die Wirklichkeit nach der Notwendigkeit verändern will."

Freiheit, so bestimmt, ist aber keine echte Freiheit. Einerseits sei das Sollen objektiv durch die Geschichte gegeben, andererseits bestehe die Freiheit des Ich darin, dieses Soll zu erkennen und auf sich zu nehmen. Erkennen heißt: Einsicht subjektiv zu vollziehen. Da aber die geschichtliche Notwendigkeit objektiv bestimmt sei (und das Ich ein Teil dieser Bestimmung), wird Erkenntnis so nur denkbar als Ausdruck des geschichtlichen Seins, welches Einsicht im Ich erzeugt. Dann aber wären Erkenntnis und Freiheit gegen das geschichtliche Sein und seine Notwendigkeit nicht möglich, kein Mensch könnte dann gegen dieses Sein erkennen und sich verhalten, und auch der, der es scheinbar tut (etwa Hitler), verhielte sich letztlich historisch notwendig (siehe auch hier: S.V/VI,Anmerkung Nr.13: Problem der Falschheit).
Was aber soll dann Freiheit überhaupt bedeuten? Sie wird dann zur leeren Möglichkeit (und Untätigkeit), die sich nie gegen ihr "objektives Bestimmtsein" entscheiden könnte, weil jede ihrer Entscheidungen immer diesem Bestimmtsein entspricht. Echte Freiheit als Einsicht in die eigene Selbsttätigkeit wäre dann reine Illusion, damit auch die Entfremdung, und folglich auch die Grundvoraussetzung des Marxismus: die praktische Aufhebung der Entfremdung. Aber auch die Selbsttätigkeit des Ich wäre dann Illusion, Bewußtsein wäre undenkbar, weil selbst eine Illusion. Da aber, marxistisch gesehen, das Sein nur erkannt werden kann, weil es das Bewußtsein bestimmt, ergäbe sich, daß das Sein selbst eine Illusion wäre, das von einem illusionären Bewußtsein "erkannt" würde, und wir kämen zu dem Resultat, daß alle Realität nichts als eine Täuschung sei. "Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muß sich vermeiden lassen"(Fichte: "Grundlage...", I,227), und zwar durch die Vernunft."Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skeptizismus begründen, der das eigene Sein bezweifeln lehrt"(ebenda).
Der Grundfehler in der Marcuseschen(Marxschen)Konzeption liegt natürlich in der Annahme eines realistischen "Seins an sich", dessen Akzidenz das Ich sei.

)24 Manfred Buhr/Gerd Irrlitz: "Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus", Köln 1976, S.91

)25 Lukács: S. 284

)26 Fichte: "Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, SW VII, 1. Vorlesung

)27 Erich Fromm: "Das Menschenbild bei Marx",Frankf./M.1963 S.57

)28 E.Fromm: "Über Methode und Aufgabe einer Analystischen Sozialpsychoanalyse u.historischen Materialismus", Frankfurt/Main 1932, S.11

)29 H.Marcuse: "Transzendentaler Marxismus?"

)[30] Insofern der Mensch bewußtlos ist, bestimmt das Sein fak= tisch sein Bewußtsein; insofern er bewußt ist, bestimmt er das Sein. Kommunismus ,von daher gesehen, wäre die Bewegung zu einem Gesellschaftssystem frei vergesellschafteter, selbstbewußter und sich selbst bestimmender Menschen.

)[31] Habermas: "Theorie und Praxis", S.440

)[32] S. Landshut: Einleitung in "Die Früschriften" von Marx, Stuttgart 1968, S.XXXVII/VIII

)[33] Marx: "Nat.u.Phil.", S. 361

)[34] Fichte: "Grundzüge...", 1.V.

)[35] Landshut: ebenda, S.XLIV

)[36] Landshut: ebenda, S.XXXV

)[37] Landshut: ebenda, XLI

)[38] Landshut: ebenda, XIX/XX

)[39] Fichte: "Die Bestimmung des Menschen", Hamburg 1979,S.124

)[40] Fichte: ebenda, S.130

)[41] Fichte: "Grundzüge...", 1.V.

)[42] Fichte: ebenda

)[43] Fichte: "Grundlage...", I,249

)[44] Fichte: ebenda, I,260

)[45] Fichte: "System der Sittenlehre(1798)", §3

)[46] Fichte: ebenda; <u>Trieb</u> nennt man "Streben...,das festge= setzt,bestimmt,etwas Gewisses ist."("Grundlage...",§7,2)

)[47] Fichte: "System der Sittenlehre(1798)", § 3

)[48] Fichte: ebenda

)[49] Fichte: ebenda

)[50] Fichte: ebenda

)[51] Marx: "Das Kapital", Bd.I, MEW 23, S.873

)[52] Marx: ebenda, S.92

)[53] Marx: "Deutsche Ideologie", MEW 3, S.70/71

\+ + + ENDE + + +

LITERATUR - VERZEICHNIS

1. T.W.Adorno: "Aspekte der Hegelschen Philosophie", Frankfurt/Main 1957
   "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stu= dien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien", Stuttgart 1956
   "Negative Dialektik", Frankf./M. 1970

2. E.Angehrn: "Vernunft in der Geschichte - Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie", in: "Zeit= schrift für philosophische Forschung", Bd.35

3. H.M.Baumgartner: "Die Bestimmung des Absoluten", in: "Zeitschrift f.phil.Forschung", Bd.34, Heft 3

4. W.Becker: "Idealistische und materialistische Dialek= tik", Stuttgart 1970

5. R.Benedict: "Urformen der Kultur", Hamburg 1960

6. M.Buhr/G.Irrlitz: "Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus", Köln 1976

7. E.Cassirer: "Das Erkenntnisproblem", Bd.III, Berlin 1923

8. N.Elias: "Über den Prozeß der Zivilisation", Bd.I, Frankf./M. 1977

9. F.Engels: "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökono= mie", K.Marx-F.Engels-Werke, Berlin, ab 1961, Bd. I, = MEW I

10. I.Fetscher: "Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung", in: "Marxis= musstudien", Bd.II

11. J.G.Fichte: "Recension des Aenesidemus", Fichte-Gesamtausg. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herausgegeben von R.Lauth und Hans Jacob, Stuttgart und Bad Canstatt, ab 1964, Band I,2 = AA I,2
    "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)", Hamburg 1961
    "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797", Hamburg 1967
    "Vorlesungen über Logik und Metaphysik SS 1797", AAIV,1
    "Vergleichung des Schmidtschen Systems",AAI,3
    "Versuch einer neuen Darstellung der Wissen=

schaftslehre", AA I,4

"Das System der Sittenlehre(1798)", Hamburg 1969

"Die Bestimmung des Menschen", Hamburg 1979

"Neue Bearbeitung der W.L. vom Oktober 1800" AA I,5

"Darstellung der Wissenschaftslehre.Aus dem Jahre 1801/02", Sämtliche Werke (=SW), Bd.I, Berlin 1971

"Briefe", AA III,5

"WL 1804", SW X

"Erste Wissenschaftslehre von 1804", herausgeg.v. H.Gliwitzky, Stuttgart 1969

"WL 1804-II", AAIV,2

"Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", SW VII

"Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre", SW V

"Transzendentale Logik", SW IX

"WL 1812", SW X

12. R.Friedenthal:"K. Marx- Sein Leben und seine Zeit", München 1983

13. E.Fromm: "Das Menschenbild bei Marx", Frankf./M.1963

"Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychoanalyse und historischen Materialis= mus", Frankf./M. 1932

14. "Grundlagen der marxistischen Philosophie", Berlin 1959

15. J.Habermas: "Theorie und Praxis", Frankf./M. 1972

"Erkenntnis und Interesse", Frankf./M. 1973

16. K.Hammacher: "Problemgeschichtliche und systematische Analyse von Fichtes Dialektik", in: "Der trans= zendentale Gedanke-Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes", Hamburg 1981

17. W.Hartkopf: "Dialektisches und undialektisches Denken", in: "Zeitschr.f.phil.Forschung", Bd.27,Heft 4

18. G.W.F.Hegel: "Enzyklopädie der philosophischen Wissen= schaften", Frankf./M.1969

"Logik I", Frankf./M.1969

"Phänomenologie des Geistes", Hamburg 1952

"Philosophie der Geschichte", SW XI, Stuttg. 1937

"1. Teil der Religionsphilosophie", SW XV

"Hegel-Lexikon" von Glockner, SW XXIII/XXVI

"Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems in der Philosophie", Jena 1801 und Frankf./M.1969

"Vergleich des Schellingschen Prinzips der Philo= sophie mit dem Fichteschen", Frankf./M.1969

"Darstellung des Fichteschen Systems",Frankf./M. 1969

19. Heimsoeth: "Fichte", München 1923

20. F.Heine: "Freiheit und Totalität - Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel", Bonn 1980

21. M.Horkheimer: "Zum Begriff der Vernunft",Soziologica II, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd.10, Frankf./M.1962

22. W.Janke: "J.G.Fichte: Wissenschaftslehre 1804",Frankf./M. 1966

"Fichte - Sein und Reflexion", Berlin 1970

23. I.Kant: "Kritik der reinen Vernunft", Hamburg 1956

"Prolegomena", Hamburg 1969

24. L.Kofler: "Geschichte und Dialektik", Hamburg 1955

25. S.Landshut: Einleitung in "Die Frühschriften" von Marx, Stuttgart 1968

26. R.Lauth: "Ethik", Stuttgart 1969

"Die grundlegende transzendentale Position Fichtes", in: "Der transzendentale Gedanke", Hamburg 1981

27. H. Lefèbvre: "Der dialektische Materialismus",Frankf./M. 1969

28. W.I.Lenin: "Materialismus und Empiriokritizismus", Moskau 1947, Berlin 1958

"Aus dem philosophischen Nachlaß", Berlin 1958

28. G.Lukács: "Geschichte und Klassenbewußtsein", Neuwied und Berlin 1968

29. W.Lütterfeld: "Privatheit und intersubjektive Geltung: eine Aporie idealistischer Theoriebildung(Fichte)", in: "Kant-Studien", Heft 2, 1983

30. H.Marcuse: "Zum Problem der DialektikII", in: Zeitschrift "Die Gesellschaft", 1.c., Jahrgang VIII, Berlin 1931

"Transzendentaler Marxismus?", ebenda, Jahrgang VII, Berlin 1930

"Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft" Frankf./M.1968

31. K.Marx: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", in "Die Frühschriften", Stuttgart 1968
"Die Heilige Familie", ebenda
"Zur Judenfrage", ebenda
"Nationalökonomie und Philosophie", ebenda
"Deutsche Ideologie", ebenda und MEW 3
"Das Kapital", MEW 23,24,25
"Briefe", MEW 27,32
"Rohentwurf zum 1.Bd.des "Kapitals" und zur Kritik der politischen Ökonomie", Berlin 1953

32. K.Popper: "Was ist Dialektik?", in: "Logik der Sozial=wissenschaften", Köln 1972

33. G.Prauss: "Kant und das Problem der Dinge an sich", Bonn 1974

34. H.Radermacher: "Dialektik", in: "Handbuch für philoso=phische Grundbegriffe", Bd.I, München 1973

35. M.Riedel:"Theorie und Praxis im Denken Hegels", Stuttgart 1965

36. J.P.Sartre: "Materialismus und Revolution", Stuttgart 1950

37. G.Schäfer: "Zum Problem der Dialektik bei K.Marx und W. I.Lenin", in: "Studium Generale", Berlin-Heidel=berg-New York 1968

38. A.Schmidt: "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx", Frankf./M. 1962

39. I.Schüssler: "Logik und Ontologie. Fichtes transzenden=tale Begündung des Satzes der Identität", in: "Der transzendentale Gedanke", Hamburg 1981

40. H.J.Verweyen: "Zum Verhältnis von WL und Gesellschafts=theorie beim späten Fichte", in: "Der transzenden=tale Gedanke"

41. D.Wandschneider: "Die Absolutheit des Logischen", in: "Zeitschrift f.phil.Forschung", Bd.39, Heft 3

42. B.Willms: "Die totale Freiheit", Köln/Opladen 1967

43. Windelband-Heimsoeth: "Lehrbuch der Geschichte der Philo=sophie", 16.Auflage, Tübingen 1976

44. J.Zeleny: "Die Wissenschaftslogik bei Marx und das 'Kapital'", Frankf./M. 1968

\+ + +

Jörgen K. Reisinger

26.Juli 1940	geboren in Dingolfing/Ndb.
1946 -1954	Besuch der Volksschule in München
1954 - 1958	Ausbildung zum kaufm. Angestellten
1958 -1967	Berufsausübung
1962 - 1967	Besuch des städtischen Abend=gymnasiums in München
1967 - 1987	Studium der Philosophie, Psycho=logie und Neueren Geschichte (unterbrochen von Berufsausübung) an der Ludwig-Maximilians-Univer=sität München
1984	Examen für das Magister-Diplom
1987	Promotion zum Dr.phil. an der Ludwig-Maximilians-Universität in München

Ich versichere ehrenwörtlich, daß ich vor=
liegende Arbeit selbständig verfasst, noch
keinem anderen Prüfungsgremium vorgelegt
habe, und daß wörtlich oder indirekt über=
nommenes Gedankengut nach bestem Wissen als
solches gekennzeichnet wurde.

München, im November 1986

